ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΝΕΧΑΜΑΣ



Η ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΒΙΟΥ

Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ

ΝΕΦΕΛΗ

ΘΕΩΡΙΑ-ΚΡΙΤΙΚΗ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ

Η ΕΠΟΧΗ ΜΑΣ μοιάζει αποφασισμένη να χρησιμοποιήσει τη γλώσσα και τη ρητορική της ηθικής σε όλο το φάσμα των ανθρώπινων σχέσεων. Σε ζητήματα στρατηγικής και τακτικής φύσης, που αφορούν τις σχέσεις μεταξύ κρατών, για την ανάλυση των οποίων οι ηθικές έννοιες δεν είναι πάντοτε οι καταλληλότερες, χρησιμοποιούνται συστηματικά ηθικά κριτήρια υπέρ ή κατά συγκεκριμένων θέσεων. Όσοι ενεργούν κατά τρόπο που ενδεχομένως θα μπορούσε να δικαιωθεί πολιτικά θεωρούν τον εαυτό τους ηθικά ανώτερο από τους αντιπάλους τους, οι οποίοι, με τη σειρά τους, τους αντιμετωπίζουν ως υποκριτές και θεωρούν ότι εκείνοι είναι οι υπερασπιστές του ηθικά καλού. Έτσι ξεκινά μία ανταλλαγή κατηγοριών περί υποκρισίας και κακού, ένας φαύλος κύκλος άχρηστων και επιζήμιων διαμαχών με μοιραίες, συχνά, συνέπειες. Στο εσωτερικό διαφόρων χωρών, ίσως περισσότερο στις ΗΠΑ αλλά σταδιακά και σε άλλα κράτη, οι διαπροσωπικές σχέσεις υπόκεινται, όλο και περισσότερο, σε μία ηθικού τύπου περιγραφή και αξιολόγηση. Η άνθιση της «επαγγελματικής ηθικής» στην πολιτική, την ιατρική, τις επιχειρήσεις, τους νομικούς κύκλους και την πανεπιστημιακή ζωή είναι μία μόνο από τις πολλές θλιβερές ενδείξεις της ανικανότητάς μας να οραματιστούμε πρότυπα ορθής συμπεριφοράς απέναντι στους άλλους χωρίς να χρειαστεί να τα καθιερώσουμε μέσω ρητών κανόνων και λεπτομερών αρχών. Η οξύμωρη έννοια των «νόμων ηθικής υφής», που μπορούν να στέλνουν πολιτικούς ή φυσικούς επιστήμονες στη φυλακή —νόμων που υποτίθεται ότι ορίζουν όχι μόνο το τι είναι και τι δεν είναι νόμιμο στο εσωτερικό ενός θεσμού, αλλά και το τι είναι ή δεν είναι αξιοπρεπές ή ορθό— συνιστούν σήμερα αναπόσπαστο τμήμα της καθημερινότητας. Πολλοί άνθρωποι μάλιστα θεωρούν ότι κανόνες και αρχές πρέπει να ισχύουν και στις πιο στενές προσωπικές σχέσεις — τις σχέσεις μεταξύ των μελών της οικογένειας, των ζευγαριών και των φίλων. Οι δε τέχνες αποκηρύσσονται και στερούνται δημόσιας οικονομικής υποστήριξης επειδή συχνά, όπως θα έπρεπε πάντοτε να συμβαίνει με τις τέχνες, προσβάλλουν τις ηθικές ευαισθησίες του κοινού.

Αυτή η εξέλιξη των πραγμάτων ενέχει μία διπλή ειρωνεία. Κατ' αρχάς, η ιστορία δεν μας παρέχει καμία απόδειξη που να πιστοποιεί ότι η συμπεριφορά σήμερα είναι ηθικότερη από όσο υπήρξε στο παρελθόν — κάθε βήμα

προς τα εμπρός εξισορροπείται με ένα βήμα προς τα πίσω. Δεύτερον, ο πολλαπλασιασμός των αρχών και των κανόνων συμπεριφοράς έχει την τάση να λειτουργεί αυτοϋπονομευτικά, δημιουργώντας έναν απείρως μεγαλύτερο αριθμό πιθανοτήτων αποτυχίας: όσο περισσότεροι κανόνες υπάρχουν τόσο πιθανότερο είναι να τους παραβούμε και τόσο πιο «ανήθικοι» αναπόφευκτα θα φανούμε στον ίδιο μας τον εαυτό.

Η φιλοσοφία, γενικά, υπήρξε οργανικό στοιχείο αυτής της εξέλιξης. Είτε υπήρξε μία από τις αιτίες της είτε μία απλή συνέπεια είτε το τυχαίο συμπλήρωμά της, η νεωτερική ηθική φιλοσοφία κυριαρχείται από την έμφαση που έδωσε ο Kant στην έννοια του καθολικού καθήκοντος σε αντιδιαστολή με την απλή ατομική κλίση και από την ωφελιμοκρατία των Bentham και Mill, οι οποίοι τοποθετούν την ουσία της ηθικής συμπεριφοράς στην επιθυμία για τη δημιουργία της μεγαλύτερης ευτυχίας για το μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων. Και στις δύο περιπτώσεις, η ηθική είναι ζήτημα καθιέρωσης και συμμόρφωσης με κανόνες και αρχές, που ισχύουν αμερόληπτα, μία προσπάθεια –στην πραγματικότητα– κοινής αντιμετώπισης όλων των ανθρώπων σαν να συνέβαινε οι μεταξύ τους διαφορές να είναι ασήμαντες και αδιάφορες.

Αναμφίβολα, μία τέτοια στάση είναι συχνά, και σε ορισμένες από τις πιο σημαντικές καταστάσεις που έχουμε να αντιμετωπίσουμε, ορθή και κατάλληλη. Είναι δύσκολο να καταλάβουμε πώς η ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων, μία από τις μεγαλύτερες συνεισφορές του Διαφωτισμού στο σύγχρονο βίο, θα μπορούσε να ασκήσει επιρροή στη φαντασία και την πρακτική μας (όσο ατελής και αν υπήρξε έως σήμερα αυτή η επιρροή) αν δεν εξέφραζε την αίσθηση ότι κάτι τόσο γενικό όσο και σημαντικό συνδέει την ατομική ευημερία μας, το δικό μας πεπρωμένο, θα έλεγα, με εκείνο κάθε άλλου ανθρώπου. Αυτό που είναι για μένα πολύ πιο δύσκολο, έως αδύνατον να πιστέψω, είναι ότι τέτοιες αμερόληπτες και καθολικές στάσεις εξαντλούν το φάσμα των ανθρώπινων σχέσεων παρέχοντας μία ολοκληρωμένη απάντηση στο ερώτημα που θέτει ο Σωκράτης στην αρχή της *Πολιτείας*, του έργου εκείνου με το οποίο ξεκίνησε η φιλοσοφία έτσι όπως την ξέρουμε ακόμη και σήμερα.[1] Πρόκειται για ένα ερώτημα που έχει κάποια σημασία: «οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν» (*Πολ.* 352d5-6). Η ηθική συμπεριφορά, έτσι όπως την εννοεί η νεωτερική φιλοσοφία, καταλαμβάνει ένα μικρό μέρος της ζωής μας, που ωστόσο εξακολουθεί να είναι σημαντικό. Εάν η φιλοσοφία θέλει να επανακτήσει τη σπουδαιότητα που είχε στο δημόσιο βίο –έργο στο οποίο αφιέρωσα ένα μέρος, μικρό ίσως αλλά καθόλου ασήμαντο, της προσωπικής μου ζωής– πρέπει να αντιμετωπίσει με ευθύτητα το ερώτημα του Σωκράτη. Και η απάντηση την οποία θα δώσει, σε αντίθεση με εκείνη του Πλάτωνα, πρέπει να αναγνωρίζει ότι πολλές από τις αξίες που κάνουν πολύτιμη την ανθρώπινη ζωή,

σε δημόσιο και σε ιδιωτικό επίπεδο, δεν συνιστούν καθαυτές ηθικές αξίες. Πράγμα που δεν σημαίνει ότι είναι ανήθικες, όπως μερικές φορές ο Nietzsche έμπαινε στον πειρασμό να συμπεράνει.

Αυτή ήταν η στάση που με παρακίνησε να γράψω την *Τέχνη του βίου*. Απογοητευμένος από αυτό που ένας σύγχρονος συγγραφέας ονόμασε «πανηθικιστική προσέγγιση» της φιλοσοφίας απέναντι στα προβλήματα της ζωής,[2] στράφηκα πρώτον στη μελέτη της φιλοσοφίας όχι μόνο ως ακαδημαϊκού κλάδου αλλά και ως τρόπου ζωής, της *τέχνης του βίου*,* στην οποία είχαν αφοσιωθεί οι Έλληνες φιλόσοφοι από τον Σωκράτη μέχρι ίσως και τον Πλωτίνο. Δεύτερον, κατάλαβα ότι με ελκύουν οι φιλόσοφοι εκείνοι οι οποίοι, σύμφωνα με τη δική μου ανάγνωση, έδωσαν έμφαση στη συμβολή των εξωηθικών αξιών στην όλη ποιότητα της ανθρώπινης ζωής. Τέλος, συνειδητοποίησα ότι πολλοί από αυτούς, και φυσικά περισσότερο εκείνοι τους οποίους αναφέρω συγκεκριμένα στο βιβλίο που ο αναγνώστης προσπαθεί τώρα να αποφασίσει εάν θα διαβάσει, κατόρθωσαν κάτι αρκετά ξεχωριστό: όλοι τους καθιέρωσαν τον εαυτό τους ως μοναδικό, αλησμόνητο άτομο. Διακρίνονται τόσο από τους προκατόχους όσο από τους επιγόνους τους όχι μόνο για τη σπουδαιότητα, το βάθος, την εμβέλεια ή ακόμη και την αλήθεια των ιδεών τους (που φυσικά αποτελούν θέμα διαρκούς αμφισβήτησης) αλλά επίσης και για τις προσωπικότητες τις οποίες σφυρηλάτησαν για τον εαυτό τους. Το πορτρέτο του «Μισέλ» που προβάλλει από τα *Δοκίμια* του Montaigne συνιστά συνεισφορά στη φιλοσοφία ίσης διάρκειας με το σκεπτικισμό του, το στωικισμό του και την εκπληκτική ανθρώπινη ευαισθησία του απέναντι στους «πρωτόγονους» τους οποίους οι σύγχρονοί του σκόπευαν να «εκπολιτίσουν» ή να εξολοθρεύσουν — πραγματοποιώντας συχνά το δεύτερο καθώς επιχειρούσαν το πρώτο: σημασία δεν έχει μόνο τι πιστεύει ο Montaigne, αλλά και *ποιος είναι*. Και το ποιος είναι ο «Μισέλ» έχει σημασία, παρ' όλο που ούτε επιθυμητό ούτε δυνατό είναι για οποιονδήποτε άλλο να γίνει σαν κι αυτόν — γεγονός το οποίο ο ίδιος ο Montaigne, όπως ο Nietzsche και ο Foucault, γνωρίζει και εξυμνεί. Οι φιλόσοφοι με τους οποίους ασχολείται το βιβλίο αυτό είναι ατομικιστές κατά δύο έννοιες: μέσα από τα κείμενά τους παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως μοναδικά άτομα, αξιοθαύμαστα για τις διαφορές τους από τον υπόλοιπο κόσμο· και πιστεύουν επίσης ότι, αν και δεν είναι πολύτιμη για το λόγο αυτό κάθε ξεχωριστή ζωή, δεν υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος ζωής που να συνιστά *εὖ ζῆν* για όλα τα ανθρώπινα πλάσματα. Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα —από τη στιγμή που άφησε την πρώιμη, σωκρατική του φάση— ή τον Αριστοτέλη, ο οποίος ταύτισε το *εὖ ζῆν* με μία συγκεκριμένη φιλοσοφική δραστηριότητα, εκείνοι θεωρούν ότι πολλοί τύποι ανθρώπων μπορεί να είναι

* Ελληνικά στο κείμενο. [Σ.τ.Μ.]

αξιοθαύμαστοι για πολλούς λόγους. Και παρ' ότι όλοι τους εκτιμούν το φιλοσοφικό βίο, δεν θεωρούν ότι αυτός ο βίος πρέπει να εξαρτάται από τις ίδιες απόψεις και αξίες ούτε ότι είναι ο μόνος σημαντικός τρόπος ζωής για τον άνθρωπο. Για το λόγο αυτό δεν μπορούν να αυτοπαρουσιαστούν —ούτε και το κάνουν, άλλωστε— ως πρότυπα τα οποία θα ακολουθήσουν κάποιοι άλλοι.

Τι είδους φιλοσοφία είναι λοιπόν αυτή που, ανεξάρτητα από τις απόψεις που αναπτύσσει, δίνει παραδείγματα αξιοθαύμαστων τρόπων ζωής, τα οποία δεν έχουν ωστόσο σκοπό να λειτουργήσουν ως πρότυπα για τους άλλους ανθρώπους; Τι μπορεί να ελπίζει ότι θα κατορθώσει αυτή η φιλοσοφία; Και γιατί αν εκείνοι που την ασκούν απολαμβάνουν τη μοναδικότητά τους, τη διαφορετικότητά τους από όλους τους άλλους και την ανεξαρτησία τους, επιστρέφουν τόσο συχνά στον Σωκράτη των πρώιμων πλατωνικών διαλόγων, με τον οποίο όλοι έχουν μία σχέση που μερικές φορές φτάνει έως τη διά βίου ενασχόληση; Τι είναι εκείνο που επιτρέπει στον Σωκράτη να λειτουργεί ως πρότυπο για τους φιλοσόφους που θεωρούν ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να παρέχει πρότυπα του τρόπου κατά τον οποίο πρέπει γενικά ο άνθρωπος να ζει τη ζωή του;

Τα ερωτήματα αυτά συνέβαλαν στον αναπροσανατολισμό της σκέψης μου όσον αφορά τη φιλοσοφία γενικότερα και την αρχαιοελληνική φιλοσοφία ειδικότερα. Κατέληξα στη σκέψη ότι οι εξω-ηθικές αξίες, τις οποίες θεωρώ σημαντικότατες για τον ανθρώπινο βίο, δεν μπορούν να συζητηθούν με τον αφηρημένο συστηματικό τρόπο που θεωρείται κατάλληλος για τις ηθικές αξίες, η καθολικότητα και το απρόσωπο των οποίων επιτρέπει μία προσέγγιση αυτού του είδους. Η George Eliot είχε δίκιο: «Η διαδικασία της ανάπτυξης του καλού στον κόσμο εξαρτάται και από μη ιστορικές πράξεις· και το γεγονός ότι τα πράγματα μεταξύ μας δεν είναι έτσι όπως θα μπορούσαν να είναι οφείλεται, κατά το ήμισυ, σε όλους αυτούς που έζησαν πιστά μία ζωή ανώνυμη και άσημη και αναπαύονται σε τάφους που δεν τους επισκέπτεται κανείς».[3] Οφείλουμε βαθύ σεβασμό σε αυτούς τους ανώνυμους ανθρώπους: όμως, είναι γεγονός ότι παραμένουν ανώνυμοι και ο σεβασμός και η ευγνωμοσύνη μας απέναντί τους είναι συλλογικά. Εάν, ωστόσο, θαυμάζουμε επίσης —όπως συμβαίνει— ορισμένα χαρακτηριστικά που κάνουν τους ανθρώπους να διαφέρουν μεταξύ τους, εάν εκτιμούμε —όπως συμβαίνει άλλωστε— όχι μόνο τους δεσμούς που μας ενώνουν αλλά και τα χαρακτηριστικά που μας κάνουν να ξεχωρίζουμε, εάν τιμούμε —όπως συμβαίνει άλλωστε— τις εξαιρετικές προσωπικότητες που απαθανατίζουμε σε δικά μας ή σε δικά τους μνημειώδη έργα («Μνημείο αποτελείωσα κι από χαλκό πιο αιώνιο» είπε ο Οράτιος για την ποίησή του*)

* Οράτιος, *Οι Ωδές*, Κ. Γρόλλιος (επιμ. και μτφ.) (Αθήνα: Εστία, 1998), III.xxx.1. [Σ.τ.Μ.]

— τότε η φιλοσοφία, εάν την αντιληφθούμε μόνο ως αφηρημένο στοχασμό και γενική περιγραφή, είναι καταδικασμένη να παραμείνει τυφλή μπροστά σε ένα απέραντο πεδίο από το οποίο η ανθρώπινη ζωή αντλεί μεγάλο μέρος του νοήματος και της αξίας της.

Εάν η φιλοσοφία θέλει να ασχοληθεί με το ζήτημα της *υπεροχής* —πώς, δηλαδή, ορισμένοι άνθρωποι πέτυχαν να ζήσουν με τρόπο που τους κάνει να ξεχωρίζουν και να γίνονται αντικείμενα θαυμασμού από τον υπόλοιπο κόσμο— πρέπει να προχωρήσει πέρα από τον αφηρημένο στοχασμό. Διότι, παρ' όλο που είναι δυνατόν να πει κανείς ποιος είναι ο τρόπος με τον οποίο συγκεκριμένα άτομα πέτυχαν σε αυτό το έργο, είναι αδύνατον να πει τι συνιστά επιτυχία γενικά. Δεν μπορεί να υπάρχει γενική συνταγή για το πώς να γίνει κανείς διαφορετικός. Ακόμη και το να λέμε πώς πέτυχε ένα συγκεκριμένο άτομο σε αυτή την προσπάθεια ηχεί παράξενα: ο μόνος τρόπος να παρουσιάσουμε τα χαρακτηριστικά εκείνα μέσω των οποίων μπορεί κανείς να ζήσει μία εξέχουσα ζωή δεν είναι να τα περιγράψουμε αλλά να τα *πραγματώσουμε*, και αυτός, παραδόξως ίσως, είναι ο λόγος για τον οποίο οι φιλόσοφοι στους οποίους αναφέρομαι στο βιβλίο μου δεν αποτελούν πρότυπα για τους άλλους ανθρώπους.

Όμως, είναι προφανές το παράδοξο, που συνίσταται στο ότι οι φιλόσοφοι οι οποίοι επαινούν τις εξω-ηθικές αξίες του ανθρώπινου βίου τις ενσαρκώνουν *παραδειγματικά* στο δικό τους έργο —στο ότι μέσω των έργων τους παρουσιάζουν τους ίδιους τους χαρακτήρες τους ως επιτυχημένη πραγμάτωση αυτών των αξιών— και ωστόσο δεν αποτελούν *παράδειγμα* που θα έπρεπε να ακολουθήσουν οι άλλοι άνθρωποι. Ο Άγγλος τεχνοκριτικός John Berger έχει γράψει για τη ζωγραφική: «Ορισμένοι εξαίρετοι καλλιτέχνες κάτω από εξαιρετικές περιστάσεις απελευθερώθηκαν από τις νόρμες της παράδοσης και παρήγαγαν έργο διαμετρικά αντίθετο με τις αξίες της ... μετά το θάνατό τους, η παράδοση αφομοίωσε το έργο τους, ενσωματώνοντας ελάσσονες τεχνικές καινοτομίες και συνεχίζοντας σαν να μην είχε διαταραχθεί κανένα ζήτημα αρχής. Γι' αυτόν το λόγο ο Rembrandt, ο Vermeer, ο Poussin, ο Chardin, ο Goya ή ο Turner δεν είχαν επιγόνους, αλλά μόνο επιφανειακούς μιμητές».[4] Το ίδιο ισχύει και για την τέχνη του βίου, οι μεγαλύτεροι εκπρόσωποι της οποίας πηγαίνουν ενάντια στο ρεύμα της παράδοσης που επικρατεί γύρω τους. Το παράδειγμά τους είναι πάντοτε έμμεσο. Αν το ακολουθήσει κανείς κυριολεκτικά πρέπει να παραγάγει, στην καλύτερη περίπτωση, μία μίμηση και άρα να μην κατορθώσει να γίνει και ο ίδιος ανεξάρτητο άτομο· για να ακολουθήσει κανείς με επιτυχία το παράδειγμά τους πρέπει να ζήσει με τρόπο αρκετά διαφορετικό από το δικό τους, ώστε αυτός ο τρόπος να διακριθεί από μόνος του και να είναι απολύτως και αναμφίβολα δικός του. Ο σύντομος διάλογος του Nietzsche αποτελεί τέλειο παράδειγμα της κατά-

στασης που προσπαθώ να περιγράψω στο βιβλίο αυτό: «*Μιμητές*. – Α: "Τι; Δεν θέλεις μιμητές;" Β: "Δεν θέλω οι άνθρωποι να μιμηθούν το παράδειγμά μου· θα ήθελα ο καθένας να διαμορφώσει το δικό του παράδειγμα, όπως κάνω εγώ." Α: "Και λοιπόν;"».[5] Και λοιπόν, ο μόνος τρόπος να ακολουθήσει κανείς ένα τέτοιο παράδειγμα είναι να κατορθώσει κάτι σημαντικά διαφορετικό από αυτό και πραγματικά πρωτότυπο από μόνο του.

Το είδος της φιλοσοφίας με το οποίο ασχολείται αυτό το βιβλίο ίσως σχετίζεται περισσότερο με τη λογοτεχνία και την τέχνη παρά με τη συστηματική φιλοσοφία που κυριαρχεί στη δυτική παράδοση. Όπως στην τέχνη η μορφή και το περιεχόμενο είναι αχώριστα έτσι κι εδώ δεν είναι απλώς το περιεχόμενο των απόψεων ενός φιλοσόφου αλλά και το στυλ αυτού του φιλοσόφου που, σε συνδυασμό, κάνουν αλησμόνητο το γεγονός ότι οι εν λόγω απόψεις ανήκουν στο συγκεκριμένο φιλόσοφο και σε κανένα άλλο, τον καθιστούν μοναδικό άτομο και φανερώνουν μία προσέγγιση της ζωής που δεν έχει όμοιά της. Όπως στην τέχνη πολλά έργα μπορεί να έχουν τεράστια αξία, να υπάρχουν τεράστιες διαφορές όσον αφορά την αξία τους, και όμως να μην υπάρχει ένα και μοναδικό έργο τέχνης σπουδαιότερο από όλα τα υπόλοιπα, έτσι κι εδώ μπορούμε να αποτιμήσουμε διάφορους τρόπους ζωής που προτείνουν διαφορετικοί φιλόσοφοι χωρίς να θεωρήσουμε ότι ένας τρόπος είναι ο καλύτερος για όλους τους ανθρώπους και ότι παρέχει το πρότυπο βάσει του οποίου γίνονται αξιολογικές διακρίσεις. Η άποψη ότι δεν υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος ζωής που να είναι καλός για τον καθένα είναι μία από τις πιο καίριες υποθέσεις της ατομικιστικής τάσης στη φιλοσοφία ως τέχνη του βίου: βασικές της αξίες, όπως και στην τέχνη, είναι η διαφορά, η πρωτοτυπία, η επέκταση των ορίων του νοητού και του πιθανού.

Ωστόσο, αυτό θα έπρεπε να μας οδηγήσει στη σκέψη, όπως φοβάμαι ότι συνέβη με εμένα όταν έγραψα αρχικά αυτό το βιβλίο —το αναφέρω μάλιστα και στην πρώτη εισαγωγή μου— ότι το να γίνει κανείς διαφορετικός από τους άλλους, το να μετατραπεί σε ένα αξιοθαύμαστο άτομο, αποτελεί *στόχο και σκοπό* των φιλοσόφων με τους οποίους ασχολούμαι εδώ. Το «να γίνω διαφορετικός» δεν είναι λογικός σκοπός: δεν καθορίζει περιεχόμενο ούτε στόχο προς επίτευξη (ή, για τον ίδιο ακριβώς λόγο, προς αποφυγή) και χαίρομαι για την ευκαιρία που μου δίνεται να διορθώσω με το νέο αυτό πρόλογο το προηγούμενο λάθος μου. Το να αποδεικνύεται ότι κάποιος έζησε μία ζωή σημαντικά διαφορετική από εκείνη οποιουδήποτε άλλου και άρα το να καταδεικνύει στους άλλους ότι τα όρια της ζωής είναι λιγότερο άκαμπτα από ό,τι συνήθως τείνουμε να φανταζόμαστε αποτελεί επακόλουθο μιας προσπάθειας αντιμετώπισης συγκεκριμένων φιλοσοφικών προβλημάτων, απάντησης συγκεκριμένων φιλοσοφικών ερωτημάτων και υπονόμευσης συγκεκριμένων φιλοσοφικών προκαταλήψεων· θα μπορούσαμε ακόμη και να πούμε ότι είναι

προϊόν της προσπάθειας καθορισμού της *αλήθειας* όσον αφορά τα θέματα που απασχολούν κάθε φιλόσοφο. Όμως, ορισμένοι φιλόσοφοι, εκτός από τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγουν σχετικά με τα ζητήματα αυτά, συνδυάζουν τις ερωτήσεις και τις απαντήσεις τους με τρόπο που προσελκύει την προσοχή των αναγνωστών τους όχι μόνο στα συγκεκριμένα ερωτήματα και απαντήσεις αλλά και στο πρόσωπο, στον τρόπο ζωής που φανερώνει αυτός ο συνδυασμός ερωτημάτων και απαντήσεων. Και το σημαντικό δεν είναι απλώς εάν συμφωνεί κανείς με τις απαντήσεις στις οποίες έχει καταλήξει ένας φιλόσοφος, αλλά και εάν θαυμάζει το άτομο που έζησε τη ζωή του θέτοντας τα ερωτήματα που οδήγησαν σε αυτές.

Ο θαυμασμός, όπως τόνισα παραπάνω, δεν καταλήγει σε μίμηση· αντίθετα, δημιουργεί την επιθυμία να κατορθώσει κανείς κάτι που, με τη σειρά του, θα είναι πραγματικά δικό του — παρ' όλο που η περιγραφή της επιθυμίας με αυτούς τους όρους είναι παραπλανητική ως προς τη διατύπωση του ζητήματος: μάλλον θα έπρεπε να πούμε ότι παρακινείται κανείς να αναζητήσει εκείνο στο οποίο υπερέχει και να το επιδιώξει με επιμονή, ανεξάρτητα από το τι τελικά συνεπάγεται κάτι τέτοιο. Το κατά πόσο μία τέτοια επιδίωξη καταλήγει στην κατασκευή μιας νέας και αξιοθαύμαστης ζωής είναι άλλο ερώτημα, στο οποίο ποτέ δεν μπορεί να υπάρξει μία βέβαιη ή τελική απάντηση (όπως συμβαίνει, άλλωστε, και με όλα τα ερωτήματα που αφορούν γενικά την αισθητική ή την εξω-ηθική αξία). Όμως, εάν το θεμελιώδες ζήτημα εξακολουθεί να είναι η δημιουργία μιας νέας, εξατομικευμένης και πρωτότυπης προσέγγισης της ζωής, τότε πρέπει να αναρωτηθούμε εάν αυτό που περιγράφω στο βιβλίο μου είναι κάποιο συγκεκριμένο *φιλοσοφικό* εγχείρημα ή επίτευγμα: σε τι διαφέρουν ο Σωκράτης, ο Montaigne, ο Nietzsche και ο Foucault από τον Αισχύλο, τον Rembrandt, τον Oscar Wilde ή τον Proust; Εάν η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου συνδέεται τόσο στενά με τις καλές τέχνες όσο υπαινίσσομαι, γιατί δεν απορροφάται, εντέλει, από αυτές; Σε τι διαφέρει από *οποιαδήποτε* άλλη δραστηριότητα —ίσως ακόμη και από δραστηριότητες που δεν είναι καλλιτεχνικές, αλλά επιστημονικές και τεχνολογικές, πολιτικές, στρατιωτικές, φιλανθρωπικές ή ακόμη και εμπορικές— που όταν ασκείται επιτυχημένα οδηγεί σε έναν αξιοθαύμαστο τρόπο ζωής;

Πρόκειται για ένα ακόμη ερώτημα του οποίου την απάντηση στην αρχική έκδοση της *Τέχνης του βίου* θεωρώ σήμερα λανθασμένη. Και, όπως και στην προηγούμενη περίπτωση, χαίρομαι ιδιαίτερα για την ευκαιρία που μου δίνεται να προσπαθήσω να τη βελτιώσω σε αυτή την έκδοση για το ελληνικό αναγνωστικό κοινό — και μάλιστα χαίρομαι διπλά, επειδή το ερώτημα τέθηκε στην Αθήνα, τον Οκτώβριο του 1999, κατά τη διάρκεια μιας συζήτησης για το έργο μου στο Εθνικό Μετσόβειο Πολυτεχνείο.[6] Στην αρχική εισαγωγή μου έδινα έμφαση στο γεγονός ότι η φιλοσοφική τέχνη του βίου

διακρίνεται από άλλες παρεμφερείς, επειδή οι συμμετέχοντες σε αυτή θέτουν ερωτήματα τα οποία κρινόμενα από μόνα τους θεωρούνται φιλοσοφικά. Αυτό, όμως, έρχεται σε αντίφαση με την άποψή μου ότι η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου, η οποία ξεκινά με τον Σωκράτη, είναι και απαρχή της φιλοσοφίας εν γένει. Εάν τα φιλοσοφικά ερωτήματα αναγνωρίζονται ανεξάρτητα από την τέχνη του βίου, τότε η φιλοσοφία δεν μπορεί να ξεκίνησε ως τέχνη του βίου, αλλά μόνο ως παρασιτικό επακόλουθο της συστηματικής φιλοσοφίας, που θέτει τα ερωτήματα με τα οποία στη συνέχεια ασχολούνται οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου. Ωστόσο, η σημασία του Σωκράτη και γενικότερα της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας συνίσταται ακριβώς στο γεγονός ότι, από τα πρώτα της κιόλας βήματα, ήταν τρόπος ζωής και όχι απλώς πεδίο θεωρητικής αναζήτησης· πρόκειται για μία εκδοχή της φιλοσοφίας η οποία, δυστυχώς, έχει χάσει την πρωτοκαθεδρία της παραχωρώντας τη θέση της στον ίδιο το συστηματικό απόγονό της.

Σήμερα θεωρώ ότι θα έπρεπε να είχα δώσει μεγαλύτερη έμφαση σε ένα σημείο το οποίο, αν και εμφανιζόταν στην προηγούμενη συζήτησή μου, δεν είχα εκτιμήσει επαρκώς. Το σημείο αυτό είναι ότι η φιλοσοφική τέχνη του βίου διακρίνεται από όλες τις υπόλοιπες, επειδή το βασικότερο μέλημά της είναι το ερώτημα του πώς γενικά πρέπει να ζει ο άνθρωπος τη ζωή του, καθώς και όλα τα ερωτήματα που απορρέουν από αυτό. Η προσπάθεια να ζήσει κανείς μία ζωή άξια θαυμασμού είναι φιλοσοφική, όταν πρόκειται για μία ζωή αφιερωμένη στην προσπάθεια να ορίσει πότε και για ποιους λόγους είναι αξιοθαύμαστη η ανθρώπινη ζωή. Όταν ο Σωκράτης είπε ότι ήθελε να καθορίσει το πώς θα έπρεπε να ζούμε, όριζε ένα νέο τρόπο ζωής που ο σκοπός της —το *εὖ ζῆν*— θα πραγματοποιούνταν μέσα από τη διερεύνηση του τι σημαίνει *εὖ ζῆν*. Αυτό το αυτο-αναφορικό στοιχείο της κληρονομιάς του Σωκράτη της δίνει το συγκεκριμένο φιλοσοφικό της χαρακτήρα. Παρ' όλο που συχνά η απάντηση της φιλοσοφικής τέχνης του βίου είναι ότι δεν υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος ζωής που να θεωρείται βέλτιστος για όλους, εξακολουθεί να καταλήγει σε αυτήν με το να θέτει το συγκεκριμένο πολύ γενικό ερώτημα. Και με τον τρόπο αυτό —θέτοντάς το, μετατρέποντάς το σε περιεχόμενό της και αφοσιωνόμενη στην εξεύρεση μιας απάντησης σε αυτό— η φιλοσοφία ως τρόπος ζωής διαφέρει από όλες τις άλλες δραστηριότητες που μπορεί επίσης να καταλήγουν σε ζωές άξιες θαυμασμού.

Δεν θεωρώ καμία από τις ιδέες που υποστηρίζω στο βιβλίο αυτό προφανή — ούτε καν για μένα. Για μία, ωστόσο, είμαι απολύτως πεπεισμένος: πολλοί από εμάς σήμερα έχουμε ξεχάσει μία διάσταση της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας που είναι σημαντικό να ανακτήσουμε, είτε κατά τον ατομικιστικό τρόπο που υποστηρίζω εγώ είτε με οποιονδήποτε άλλο τρόπο που ίσως προτιμήσουν άλλοι. Η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου δεν μπορεί, φυσικά, να

αντικαταστήσει τη φιλοσοφία ως θεωρητική εξέταση ερωτημάτων οι απαντήσεις των οποίων δεν χρειάζεται υποχρεωτικά να αντανακλούν την εικόνα της ζωής εκείνων που θέτουν αυτά τα ερωτήματα· και συχνά μία τέτοια εξέταση είναι μείζονος σημασίας. Δεν έχω σκοπό να οικτείρω την κατάσταση της φιλοσοφίας σήμερα και να προτρέψω την επιστροφή σε ένα χρυσό παρελθόν (όλα τα παρελθόντα φαίνονται σε ορισμένους ανθρώπους χρυσά κάποια στιγμή, ωστόσο ποτέ δεν υπήρξε ένα τέτοιο παρελθόν). Όμως, σκοπός μου είναι να επισημάνω ότι η φιλοσοφία ήταν και ακόμη είναι σε θέση να επιτύχει περισσότερα από όσα συνήθως πιστεύουμε. Η παράξενη, αινιγματική, ειρωνική φιγούρα του Σωκράτη, που στέκεται πάντοτε λίγο μπροστά και λίγο παραδίπλα (και πάντοτε, επίσης, λίγο πιο πίσω) από όλα όσα κάνουμε, εμπεριέχει μέσα στην *άσχημη** εμφάνισή του τα θαυμάσια «*αγάλματα θεῶν*» που είδε ο Αλκιβιάδης όταν τον παρομοίασε με τα κούφια αγάλματα του Σιληνού —απωθητικά στην εμφάνιση, αλλά γεμάτα θαύματα από μέσα— στο *Συμπόσιον* του Πλάτωνα (215a-b).

Για την ευκαιρία που μου έδωσε να προσφέρω τη δική μου εικόνα για τον Σωκράτη και την κληρονομιά του στο ελληνικό κοινό ευχαριστώ τη Βαρβάρα Σπυροπούλου, η οποία ανέλαβε το απαιτητικό έργο της μετάφρασης του βιβλίου μου στα ελληνικά – έργο το οποίο θα ήθελα, για πολλούς προφανείς λόγους, να ήμουν εξίσου ικανός να πραγματοποιήσω. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω τον Αναπληρωτή Καθηγητή Στέλιο Βιρβιδάκη, ο οποίος *επιμελήθηκε*** την ελληνική έκδοση της *Τέχνης του βίου* για την προσοχή και την ενθάρρυνσή του. Και τέλος, πρέπει να εκφράσω την εκτίμησή μου για τον Χάρη Βλαβιανό και το προσωπικό των εκδόσεων *Νεφέλη* για την τιμή που μου έκαναν να παρουσιάσουν, για πρώτη φορά, ένα από τα βιβλία μου στο κοινό στο οποίο πάντοτε ένιωθα ότι ανήκω, παρ' όλο που έχω φύγει από κοντά του εδώ και πολλά χρόνια. Διότι, όπως έγραψε κάποτε ο Καβάφης, κάτω από διαφορετικές περιστάσεις: «εἴμεθα Ἕλληνες κ' ἐμεῖς – τί ἄλλο εἴμεθα;».***

Πρίνστον, Σεπτέμβριος 2000 Α. Ν.

* Ελληνικά στο κείμενο. [Σ.τ.Μ.]

** Ελληνικά στο κείμενο. [Σ.τ.Μ.]

*** Ο στίχος είναι από το ποίημα του Καβάφη *Ἐπάνοδος ἀπό τήν Ἑλλάδα*, που γράφτηκε τον Ιούλιο του 1914. [Σ.τ.Μ.]

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ΠΡΟΣΚΛΗΣΗ ΓΙΑ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ της σειράς των διαλέξεων Sather στο χώρο των κλασικών σπουδών αποτελεί τη μεγαλύτερη, ίσως, τιμή που μπορεί να γίνει σε ένα μελετητή της κλασικής αρχαιότητας. Όταν δε κάποιος δεν είναι καν μελετητής της κλασικής αρχαιότητας, όπως συμβαίνει στην περίπτωσή μου, η τιμή είναι ακόμη μεγαλύτερη, αλλά και η ευθύνη που συνεπάγεται είναι όντως πολύ μεγάλη. Η τιμή που μου έκανε το Τμήμα Κλασικών Σπουδών του Πανεπιστημίου της Καλιφόρνια, στο Μπέρκλεϋ, όταν με κάλεσε να δώσω τις διαλέξεις Sather για το ακαδημαϊκό έτος 1992-93 με γέμισε χαρά. Η αίσθηση ευθύνης που έφερνε μαζί της η πρόσκληση με γέμισε τρόμο. Ο τρόμος σύντομα ξεπέρασε τη χαρά και για μεγάλο διάστημα δεν ήμουν καθόλου βέβαιος ότι θα μπορούσα πράγματι να εκπληρώσω όπως θα έπρεπε τις υποχρεώσεις μου. Κι αφού οι διαλέξεις εντέλει δόθηκαν κατά την ακαδημαϊκή περίοδο της άνοιξης του 1993, σήμερα βρίσκομαι αντιμέτωπος με το ίδιο συναίσθημα χαράς που υπερνικάται από το φόβο καθώς κοιτάζω το βιβλίο που προέκυψε από αυτές τις διαλέξεις. Έχω πλήρη επίγνωση των ατελειών του βιβλίου, επιπλέον δε καταλαβαίνω ότι ορισμένοι ειδικοί της κλασικής αρχαιότητας πιθανόν να θεωρήσουν ότι πολλά ζητήματα τα οποία πραγματεύεται δεν βρίσκονται σε πλήρη αντιστοιχία με τα δικά τους επαγγελματικά ενδιαφέροντα. Παρ' όλο που λυπάμαι γι' αυτό, πρέπει να πω ότι συνιστά αναπόφευκτο χαρακτηριστικό του παρόντος έργου. Κεντρικό μέρος της επιχειρηματολογίας του βιβλίου αποτελεί η ιδέα ότι η προσπάθεια συνδυασμού διαφορετικών και ενίοτε αλληλοσυγκρουόμενων χαρακτηριστικών σε μία ενότητα συνιστά δραστηριότητα καίριας σημασίας και για τη φιλοσοφία και για τη ζωή, και ότι το πρότυπό της —το πρότυπο της πλέον ακραίας και δελεαστικής ενότητας— είναι ο Σωκράτης των διαλόγων της πρώτης πλατωνικής περιόδου. Κατ' αυτό τον τρόπο, συνδυάζω τα δικά μου φιλοσοφικά ενδιαφέροντα με τα λίγα που γνωρίζω από την κλασική γραμματεία και την κριτική της λογοτεχνίας, με την ελπίδα ότι ο τελικός συνδυασμός μπορεί να αποτελέσει από μόνος του μία ενότητα.

Δεν είναι δυνατόν να φανταστώ πώς θα μπορούσα να ευχαριστήσω τους συναδέλφους μου στο Μπέρκλεϋ χωρίς ταυτοχρόνως να επαναλάβω αυτά που τόσοι άλλοι πριν από μένα έχουν ήδη πει. Ολόκληρο το τμήμα επέδειξε

έναν εξαίρετο συνδυασμό διακριτικότητας και φιλοξενίας —διακριτικότητα επειδή με άφησαν μόνο ενόσω δούλευα σαν τρελός για τις διαλέξεις αυτές, που δεν είχαν ακόμη τελειώσει όταν έφτασα στην Καλιφόρνια, και φιλοξενία επειδή με καλωσόρισαν σαν δικό τους άνθρωπο από τη στιγμή που άρχισαν οι διαλέξεις. Ο Mark Griffith υπήρξε μόνιμη πηγή κεφιού και επιβεβαίωσης. Με ιδιαίτερη χαρά ανανέωσα τη φιλία μου με τον Tony Long, ο οποίος επίσης έκανε πολύτιμα σχόλια κατά τις πρώτες τρεις διαλέξεις. Η συντροφιά του Giovanni Ferrari και της Kate Toll υπήρξε ενδιαφέρουσα από πνευματική και ευχάριστη από κοινωνική άποψη. Οι επαφές μου με τους William Anderson, Stephen Miller, Charles Murgia, Ronald Stroud και Thomas Rosenmeyer υπήρξαν ευχάριστες και εποικοδομητικές.

Ο Hans Sluga, του οποίου τα σχόλια στο δεύτερο κύκλο των τριών διαλέξεων ήταν ιδιαίτερα χρήσιμα, και οι Judith Stacey, Bernard Williams και Richard Wollheim προθυμοποιήθηκαν να συζητήσουν μαζί μου διάφορες πλευρές των απόψεών μου όταν βρισκόμουν στην Καλιφόρνια. Ο John Cooper —πραγματικό πρότυπο φίλου και συναδέλφου, στον οποίο οφείλω τόσα πολλά όλα αυτά τα χρόνια και για τόσο διαφορετικούς λόγους, σε προσωπικό και σε πνευματικό επίπεδο— και ο Jerry Schneewind διέκοψαν την έρευνά τους στο Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, του Στάνφορντ, για να έρθουν στο Μπέρκλεϋ και να μου προσφέρουν συντροφιά και ενθάρρυνση. Η Froma Zeitlin μου πρόσφερε ανεκτίμητη βοήθεια όταν ετοίμαζα τον κύκλο των διαλέξεων· ελπίζω ότι κατόρθωσα να ανταποδώσω μέρος της υποχρέωσης όταν με τη σειρά της προετοιμαζόταν για την παρουσίαση των διαλέξεων Sather την περίοδο 1995-96. Ο Paul Guyer, παρά τις πολύ διαφορετικές προσεγγίσεις μας στη φιλοσοφία, με βοήθησε, όπως πάντα, να διαμορφώσω και να εκλεπτύνω πολλές από τις απόψεις μου επί σειρά ετών σε διάφορα μέρη, και του είμαι ευγνώμων για τη γενναιοδωρία του. Ο Myles Burnyeat με έχει ακούσει σε πολλές ομιλίες μου και μια συγκεκριμένη υπόδειξη που μου έκανε κάποτε αποδείχτηκε κρίσιμη για την τελική σύλληψη της εκδοχής που δίνει ο Σωκράτης σε αυτό που το παρόν βιβλίο ονομάζει τέχνη του βίου. Ο Βασίλης Λαμπρόπουλος με παρακίνησε να σκεφτώ σε σχέση με ορισμένα πολύ δύσκολα ζητήματα βασιζόμενος σε μία εμβριθή ανάγνωση της εισαγωγής μου.

Η επίδραση του Γρηγόρη Βλαστού —που πέθανε προτού δοθούν οι διαλέξεις— με τις απόψεις του οποίου για τον Σωκράτη το βιβλίο βρίσκεται σε ανοικτό διάλογο, θα είναι τόσο προφανής σε κάθε αναγνώστη του βιβλίου, ώστε εδώ εγώ δεν μπορώ να κάνω τίποτε περισσότερο από το να τη μνημονεύσω. Διαφωνώ μαζί του σε πολλά σημαντικά θέματα. Μακάρι να ήταν εδώ και να επωφελούμην των αυστηρών αλλά πάντοτε προσεκτικών συμβουλών του. Αντιθέτως, μάλλον δεν μου φάνηκε χρήσιμο το έργο της Sarah

Kofman *Socrate* (Paris: Galilée, 1989). Το βιβλίο της πραγματεύεται πολλούς από τους συγγραφείς στους οποίους αναφέρομαι κι εγώ, αλλά η προσέγγισή της διαφέρει τόσο πολύ από τη δική μου, ώστε εάν ελάμβανα υπ' όψιν το έργο της, για το οποίο τρέφω βαθύτατο θαυμασμό, το επιχείρημά μου θα γινόταν ακόμη πιο περίπλοκο απ' όσο ήδη είναι. Ελπίζω να κατορθώσω να γράψω κάτι σχετικό με τις ιδέες της σε κάποια άλλη ευκαιρία. Θα πρέπει, επίσης, να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στον James Miller, ο οποίος με γενναιοδωρία μου πρόσφερε το αντίγραφο των διαλέξεων του Michel Foucault, που συνιστούν το κύριο θέμα του έκτου κεφαλαίου, καθώς και για το ενδιαφέρον του για το βασικό θέμα αυτού του βιβλίου.

Οι Rachel Barney, Philip Robbins και Mika Provata μου πρόσφεραν την καλή τους διάθεση και αποτελεσματική βοήθεια σε ερευνητικό επίπεδο. Τους είμαι ευγνώμων για τις προσπάθειές τους.

Το χρέος που οφείλω στον Thomas Laqueur ανάγεται σε ένα βαθύτερο και πιο προσωπικό επίπεδο, αφού συμμετείχε σε όλη τη διάρκεια της σύλληψης, προετοιμασίας, παρουσίασης και αναθεώρησης αυτών των διαλέξεων, από την πρώτη μέχρι την τελευταία στιγμή. Επιμελής ακροατής και στοχαστικός σύμβουλος που κατανοεί άμεσα τη σκέψη μου, έχει επηρεάσει κάθε πλευρά του έργου μου. Μαζί με τον Gail Saliterman δεν εφείσθη κόπων αναλαμβάνοντας τη φροντίδα των πρακτικών ζητημάτων της παραμονής μου στο Μπέρκλεϋ· δεν ξέρω τι θα έκανα χωρίς αυτόν. Μου έχει αποδείξει γιατί είχε δίκιο ο Οράτιος όταν είπε ότι ο φίλος μας είναι το μισό κομμάτι της ψυχής μας.

Η Susan Glimcher και ο Nicholas Nehamas, με εντελώς διαφορετικό τρόπο ο καθένας, ανέχτηκαν μια συμπεριφορά από την πλευρά μου που εγώ ειλικρινά αμφιβάλλω εάν θα μπορούσα να συγχωρήσω σε αυτούς. Η οικογένεια καθιστά πολύ πιο περίπλοκο και δύσκολο απ' ό,τι θα ήταν σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση αυτό που το παρόν βιβλίο ονομάζει φιλοσοφικό βίο. Όμως, αυτή την περιπλοκότητα αξίζει να την αποδεχτεί κανείς και να την εντάξει στην υπόλοιπη ζωή και στο έργο του. Η δική μου οικογένεια, που έφτασε στο σημείο να συμφωνήσει με κάθε καλή θέληση στη ματαίωση ενός από καιρό προγραμματισμένου ταξιδιού στην Ελλάδα την παραμονή της αναχώρησής μας, προκειμένου να ολοκληρωθεί εγκαίρως το βιβλίο αυτό, μου απέδειξε ότι το ευφυολόγημα του Nietzsche: «Ο παντρεμένος φιλόσοφος ανήκει στο είδος της κωμωδίας» δεν είναι απλώς λανθασμένη, αλλά και ένα κωμικά ρηχό αστείο που φανερώνει άγνοια. Δεν υπάρχουν περιορισμοί όσον αφορά τα υλικά από τα οποία μπορεί να αποτελείται ένας φιλοσοφικός βίος· αισθάνομαι ευγνωμοσύνη που έμαθα τούτο το μάθημα και τους εκφράζω τις ευχαριστίες μου που μου το δίδαξαν.

Πότε λοιπόν θ' αρχίσεις να ζεις ενάρετα, ρώτησε ο Πλάτων έναν γέρο που του έλεγε ότι παρακολουθούσε μια σειρά διαλέξεων περί αρετής. Δεν θα πρέπει να στοχαζόμαστε αιωνίως· θα πρέπει μια μέρα να σκεφτούμε και την πραγματική πρακτική εφαρμογή. Σήμερα όμως, εκείνους που ζουν σύμφωνα με τη διδασκαλία τους, τους θεωρούμε αιθεροβάμονες.

IMMANUEL KANT, *The Philosophical Encyclopaedia*

Όταν κάποιος δεν διαθέτει χαρακτήρα, τότε θα πρέπει να εφαρμόζει κάποια μέθοδο.

ΑΛΜΠΕΡ ΚΑΜΥ, *Η πτώση*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΙΝΑΙ ΕΝΑΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ ΚΛΑΔΟΣ. Έχει λίγες πρακτικές συνέπειες στην καθημερινή ζωή. Τα διάφορα πεδία «εφαρμοσμένης» φιλοσοφίας που εμφανίστηκαν τα τελευταία χρόνια —ιατρική ή επιχειρησιακή ηθική, λόγου χάριν— απορροφήθηκαν γρήγορα από τα επαγγέλματα στα οποία αναφέρονται. Στο βαθμό που είναι όντως πρακτικά, τα πεδία αυτά ανήκουν περισσότερο στην ιατρική ή τις επιχειρησιακές σπουδές, παρά στην ίδια τη φιλοσοφία. Κι ακόμα, η φιλοσοφία δεν έχει πολλές συνέπειες στη ζωή εκείνων που την ασκούν. Αυτό που μελετούν οι φιλόσοφοι δεν διεκδικεί μεγαλύτερη επιρροή στην προσωπική τους ζωή από όση αντιστοίχως η δουλειά του φυσικού, του μαθηματικού ή του οικονομολόγου στη ζωή όσων ασκούν τα εν λόγω επαγγέλματα. Και όμως, εξακολουθεί να υπάρχει μία αίσθηση στους περισσότερους ανθρώπους, καθώς και σε ορισμένους φιλοσόφους ότι, τρόπον τινά, δεν θα έπρεπε να είναι έτσι τα πράγματα, μία αίσθηση σύγχυσης έως και απογοήτευσης, επειδή η ζωή των φιλοσόφων δεν αντανακλά τις πεποιθήσεις τους.

«Η φιλοσοφία είναι ένας θεωρητικός κλάδος». Όπως συμβαίνει με πολλές γενικές διατυπώσεις, έτσι κι αυτή κρύβει το χρόνο του παρακειμένου στο φαινομενικά άχρονο «είναι». Η αλήθεια είναι ότι η φιλοσοφία *έχει γίνει* θεωρητικός κλάδος με την πάροδο των χρόνων, και ως αποτέλεσμα πολλών σύνθετων ιστορικών εξελίξεων. Το «γεγονός» ότι η «φύση» της είναι θεωρητική δεν σημαίνει τίποτε πέρα από την ιστορικά δεδομένη πραγματικότητα ότι η φιλοσοφία ασκήθηκε βασικά ως θεωρητικός κλάδος, όσο εκτείνεται στο χρόνο η γνώση και η μνήμη των περισσότερων φιλοσόφων. Δεδομένου δε ότι έχουμε γενικώς την τάση να θεωρούμε το αληθές που βρίσκεται πλησιέστερα προς τη δική μας πραγματικότητα ως αληθές και οπουδήποτε αλλού και να ταυτίζουμε τα προϊόντα της ιστορίας με τα φυσικά συμβάντα, θεωρούμε ότι η σημερινή πρακτική μάς καταδεικνύει την αμετάβλητη ουσία της φιλοσοφίας. Με αυτό δεν εννοούμε ότι σε τελευταία ανάλυση η φιλοσοφία είναι «πραγματικά» ένας πρακτικός κλάδος: τούτο θα σήμαινε ότι απλώς συγχέουμε άλλη μία από τις ιστορικές της φάσεις με τη φύση της· θα πρόδιδε, δηλαδή, την ίδια έλλειψη ιστορικής αίσθησης.

Κατά τη διάρκεια της περιόδου που άρχισε με την κλασική Ελλάδα

και έληξε στην ύστερη παγανιστική αρχαιότητα, η φιλοσοφία ήταν κάτι περισσότερο από ένας απλός θεωρητικός κλάδος. Ακόμη και όταν ο Αριστοτέλης ταύτισε τη φιλοσοφία με τη «θεωρία», σκοπός του ήταν να επιχειρηματολογήσει, όπως κάνει στο δέκατο και τελευταίο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, για το ότι ο *βίος* της θεωρητικής δραστηριότητας, ο βίος της φιλοσοφίας, είναι ο καλύτερος που θα μπορούσε να διάγει ο άνθρωπος. Δεν θα μπορούσε κανείς να διάγει παρόμοιο βίο εάν δεν αποκτούσε όχι μόνο πλήθος φιλοσοφικών απόψεων αλλά και, με την πάροδο του χρόνου και μετά από σκληρή προσπάθεια, εκείνο τον πολύ συγκεκριμένο χαρακτήρα, στοιχεία και προϋποθέσεις του οποίου περιέγραψε και αιτιολόγησε ο Αριστοτέλης στα προηγούμενα εννέα βιβλία των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Ο θεωρητικός βίος, με τη σειρά του, επηρεάζει το χαρακτήρα όσων τον διάγουν. Θεωρία και πράξη, λόγος και ζωή αλληλοεπηρεάζονται· οι άνθρωποι γίνονται φιλόσοφοι επειδή είναι σε θέση και επιθυμούν να γίνουν ο καλύτερος τύπος ανθρώπου και να ζήσουν τόσο καλά όσο είναι δυνατόν να ζήσει ο άνθρωπος.[1] Τα όσα πιστεύει κανείς και ο τρόπος ζωής του έχουν άμεση σχέση μεταξύ τους.

Δεδομένου ότι θεωρώ πως δεν υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος ζωής που να είναι ο καλύτερος για όλους τους ανθρώπους, κι ακόμη πως η ζωή του φιλοσόφου είναι ένας μόνο ανάμεσα σε πολλούς αξιέπαινους τρόπους ζωής, δεν θα αρχίσω τις προτροπές για μια «επιστροφή» στην έννοια της φιλοσοφίας ως τρόπου ζωής ή, όπως συχνά θα την αποκαλέσω στο παρόν βιβλίο, ως τέχνης του βίου. Όμως, πιστεύω πως θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι υπάρχει μία τέτοια αντίληψη, να μελετήσουμε το πώς διασώζεται σε ορισμένους μείζονες σύγχρονους φιλοσόφους και να δούμε ότι πρόκειται για κάτι που ορισμένοι από εμάς εξακολουθούμε να κάνουμε και σήμερα. Το βιβλίο αυτό έχει ως στόχο τη διάνοιξη ενός χώρου για έναν τρόπο του φιλοσοφείν που συνιστά εναλλακτική, αν και όχι απαραιτήτως ανταγωνιστική εκδοχή στον τρόπο με τον οποίο ασκείται γενικώς η φιλοσοφία στην εποχή μας. Ορισμένοι φιλόσοφοι θέλουν να βρουν τις απαντήσεις σε γενικά και σημαντικά ερωτήματα, ανάμεσα σε αυτά και σε ερωτήματα που αφορούν την ηθική και τη φύση του εὖ ζῆν,* χωρίς να θεωρούν ότι οι απαντήσεις έχουν και μεγάλη σχέση με το τι είδους άνθρωποι είναι οι ίδιοι. Άλλοι πάλι θεωρούν ότι οι γενικές απόψεις, όταν οργανώνονται με το σωστό τρόπο και προσαρτώνται στην καθημερινή ζωή, δημιουργούν το σωστό είδος ανθρώπου — έναν άνθρωπο ίσως πράγματι καλό, αξέχαστο ίσως και άρα, σ' αυτόν το βαθμό, αξιοθαύμαστο. Στην περίπτωση της αμιγούς θεωρίας, το μόνο ζήτημα που έχει σημασία είναι το κατά πόσον οι απαντήσεις στα ερωτήματα κάποιου

* Χρησιμοποιούμε αυτή την κλασική έκφραση για να αποδώσουμε το αγγλικό *good life* επειδή αποδίδει καλύτερα το πνεύμα του συγγραφέα. [Σ.τ.Ε.]

είναι ή δεν είναι ορθές. Στην περίπτωση της θεωρίας που ασκεί επίδραση στη ζωή, η αλήθεια των απόψεων κάποιου εξακολουθεί να παραμένει ένα καίριο ζήτημα, αλλά εκείνο που επίσης έχει σημασία είναι το είδος του ανθρώπου, το είδος της προσωπικότητας που καταφέρνει κάποιος να οικοδομήσει ως αποτέλεσμα της αποδοχής αυτών των απόψεων.

Η προσωπικότητα που οικοδομεί κανείς όταν υιοθετήσει συγκεκριμένες θεωρίες δεν είναι απλώς θέμα που σχετίζεται με την προσωπική του βιογραφία. Πρόκειται, κι αυτό είναι πολύ σημαντικότερο, για ένα λογοτεχνικό και φιλοσοφικό επίτευγμα. Η προσωπικότητα που παρουσιάζουν οι φιλόσοφοι στους οποίους αναφέρομαι ενυπάρχει στα γραπτά τους κείμενα. Μπορεί να λειτουργήσει ως παράδειγμα προς μίμηση ή αποφυγή για τους άλλους, αναλόγως των απόψεων και των προτιμήσεών τους. Είναι ένα είδος σχεδίου που άλλοι άνθρωποι με παρόμοιους σκοπούς μπορούν να ακολουθήσουν, να αγνοήσουν ή να αρνηθούν καθώς διαμορφώνουν τη δική τους προσωπικότητα. Είναι ένα φιλοσοφικό επίτευγμα, επειδή το περιεχόμενο και η φύση της προσωπικότητας που οικοδομείται, κατά τη διαδικασία την οποία θα προσπαθήσω να περιγράψω στη συνέχεια, εξαρτώνται από το κατά πόσον έχει κανείς απόψεις πάνω σε θέματα που παραδοσιακά θεωρούνται φιλοσοφικά και όχι, γενικώς, σε ό,τι τον ευχαριστεί. Είναι δε το επίτευγμα αυτό και λογοτεχνικό, επειδή η σύνδεση ανάμεσα σε αυτές τις φιλοσοφικές απόψεις δεν είναι μόνο θέμα συστηματικών λογικών αλληλοσυσχετίσεων, αλλά επίσης, και το κυριότερο, θέμα ύφους. Πρόκειται για το ζήτημα της από κοινού τοποθέτησης αυτών των απόψεων έτσι ώστε, ακόμη και αν οι μεταξύ τους συνδέσεις δεν έχουν αυστηρή λογική ακολουθία, να υπάρχει μία ψυχολογικού και ερμηνευτικού τύπου αίσθηση που να τις αποδίδει σε έναν και μοναδικό συνεκτικό χαρακτήρα. Είναι λογικό να λέμε ότι ένα και μοναδικό άτομο μπορεί να είναι φορέας όλων αυτών των απόψεων. Αυτό είναι ένας άλλος τρόπος να ειπωθεί ότι με το να εμφορείται κανείς από αυτές τις απόψεις δημιουργείται ένας χαρακτήρας με τον τρόπο που δημιουργούνται οι λογοτεχνικοί χαρακτήρες, οι οποίοι συνίστανται από όλα όσα λένε και κάνουν μέσα στο πλαίσιο των έργων στα οποία εμφανίζονται. Ωστόσο, οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου συνήθως διαδραματίζουν ένα διττό και πιο σύνθετο ρόλο. Με την αξιοσημείωτη εξαίρεση του Σωκράτη, με τον οποίο ξεκινά η παράδοσή τους, και ορισμένων άλλων (ο σκεπτικός Πύρρων είναι ο πρώτος που μου έρχεται στο νου)[2] οι οποίοι δεν συνέγραψαν δικά τους έργα, φιλόσοφοι της τέχνης του βίου είναι τόσο οι χαρακτήρες που γεννούν τα γραπτά τους όσο και οι συγγραφείς των γραφομένων όπου υπάρχουν οι χαρακτήρες τους. Είναι, ταυτοχρόνως, δημιουργοί και δημιουργήματα.

Επομένως, ερχόμαστε αντιμέτωποι με δύο, τουλάχιστον, αντιλήψεις περί φιλοσοφίας. Η μία αποφεύγει, όσο το δυνατόν περισσότερο, το προσωπικό

ύφος και την ιδιοσυγκρασιακή έκφραση. Στόχος της είναι να αποχαρακτηρίσει τη συγκεκριμένη προσωπικότητα που δίνει απαντήσεις στα φιλοσοφικά ερωτήματα, εφ' όσον το μόνο που έχει σημασία είναι η ποιότητα των απαντήσεων και όχι η φύση του προσώπου που τις προσφέρει. Η άλλη απαιτεί τις παραμέτρους του ύφους και της ιδιοσυγκρασίας, επειδή οι αναγνώστες της δεν θα πρέπει ποτέ να ξεχνούν ότι οι απόψεις με τις οποίες έρχονται αντιμέτωποι είναι απόψεις ενός συγκεκριμένου τύπου ατόμου και κανενός άλλου. Γι' αυτόν το λόγο η φιλοσοφία που συμμορφώνεται με αυτή την αντίληψη είναι γραμμένη με έναν προσωπικό λογοτεχνικό τρόπο· κι αυτός είναι ένας από τους λόγους για τον οποίο οι νεότεροι φιλόσοφοι που εξετάζω στο παρόν βιβλίο –Montaigne, Nietzsche και Foucault– έχουν περιληφθεί γενικώς στους κλάδους της λογοτεχνίας, της ιστορίας ή της ανθρωπολογίας και όχι στον παραδοσιακό κανόνα της αναλυτικής φιλοσοφίας, όπως αυτή ασκείται μέχρι σήμερα. Οι θεωρητικοί φιλόσοφοι αντιλαμβάνονται την κατασκευή ενός χαρακτήρα απλώς ως λογοτεχνικό εγχείρημα. Και αν σκεφτούμε, όπως κάνουμε άλλωστε, τη φιλοσοφία με όρους που δεν αφορούν την προσωπικότητα, θα είναι δύσκολο, όπως και υπήρξε μέχρι σήμερα, να δούμε αυτούς τους συγγραφείς ως φιλοσόφους. Πιστεύω ότι το ίδιο ισχύει και για άλλες προσωπικότητες τις οποίες δεν εξετάζω εδώ: σε αυτές περιλαμβάνονται (και πρόκειται για ένα μη εξαντλητικό κατάλογο) οι Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Emerson, Thoreau και, τουλάχιστον σύμφωνα με μια ορισμένη ερμηνεία, ο Wittgenstein.

Για πολύ καιρό η κάθε πλευρά δεν έχει πάψει να αντιμετωπίζει την άλλη με καχυποψία. Οι συστηματικοί φιλόσοφοι θεωρούν τους φιλοσόφους της τέχνης του βίου, στην καλύτερη περίπτωση, «ποιητές» ή λογοτέχνες και, στη χειρότερη, τσαρλατάνους που γράφουν για εφήβους με πρόωρη ανάπτυξη ή, κάτι που για πολλούς είναι το ίδιο, καθηγητές της λογοτεχνίας. Οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου κατηγορούν τη συστηματική φιλοσοφία θεωρώντας την έναν παραπλανημένο και γεμάτο αυταπάτες τρόπο να κάνει κανείς εκείνο που θεωρούν αληθινή φιλοσοφία. Πιστεύουν ότι οι οπαδοί της είναι σχολαστικοί, δειλοί και στεγνοί άνθρωποι που αποζητούν την επιστημονική αντικειμενικότητα επειδή δεν είναι σε θέση να δημιουργήσουν ένα έργο που να είναι πράγματι δικό τους, και χρησιμοποιούν την αμεροληψία και την αποστασιοποίηση για να καλύψουν τη δική τους στειρότητα. Και οι δύο κάνουν λάθος για τον ίδιο λόγο. Και οι δύο παραβλέπουν το γεγονός ότι κάθε προσέγγιση συνιστά νόμιμη ιστορική εξέλιξη της φιλοσοφίας, όπως αυτή ξεκίνησε στην κλασική Ελλάδα· καμία από αυτές τις προσεγγίσεις δεν έχει την αποκλειστικότητα της ουσίας της φιλοσοφίας (η οποία, ούτως ή άλλως, δεν υπάρχει).

Οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου για τους οποίους μιλάω σε αυτό το βιβλίο θεωρούν ότι η προσωπικότητα δεν είναι μια δεδομένη, αλλά μια κα-

τασκευασμένη ενότητα. Τα υλικά γι' αυτή την κατασκευή τα προμηθεύονται, τουλάχιστον στην αρχή, τυχαία –από τις απόψεις και τα συμβάντα που προκύπτουν από τις συγκεκριμένες περιστάσεις στις οποίες βρίσκεται κανείς και που, ανάλογα με την περίπτωση, διαφέρουν από άτομο σε άτομο. Όπως θα αναφέρω στη συνέχεια, αποκτά ή δημιουργεί κανείς μια προσωπικότητα, γίνεται άτομο, συνενώνοντας σε ενιαίο σύνολο αυτά τα υλικά με άλλα που απέκτησε και κατασκεύασε στην πορεία. Όταν τελειώσει το έργο (εάν ποτέ τελειώσει) λίγα «τυχαία» στοιχεία παραμένουν, αφού τα όσα συνιστούν το παραχθέν άτομο αποτελούν μέρη ενός τακτοποιημένου, οργανωμένου όλου. Κάθε στοιχείο έχει μια συγκεκριμένη συνεισφορά σε αυτό το όλον, το οποίο θα ήταν διαφορετικό χωρίς αυτό. Επομένως, κάθε στοιχείο είναι σε αυτόν το βαθμό σημαντικό, ουσιώδες για το σύνολο του οποίου έχει γίνει τμήμα, και παύει να είναι πλέον τυχαίο.

Εκφράσεις όπως «δημιουργία» ή «διαμόρφωση» της προσωπικότητας ακούγονται παράδοξες. Πώς μπορεί κανείς να μην έχει ή να μην είναι ήδη μια προσωπικότητα, εάν ασχολείται με οποιαδήποτε δραστηριότητα; Πώς μπορεί κανείς να μην έχει ή να μην είναι ήδη μια προσωπικότητα, εάν έχει συνείδηση των εμπειριών και των απόψεων τις οποίες υποτίθεται ότι θα ενοποιήσει σε σύνολο; Το παράδοξο μπορεί να μετριαστεί, εάν διακρίνουμε αυτή την έννοια της προσωπικότητας από την καθαρά φιλοσοφική ιδέα που προϋποθέτει το ίδιο το γεγονός ότι έχω και πρέπει να έχω συνείδηση των εμπειριών μου ως δικών μου εμπειριών. Δεν είναι εκείνο που ο Kant ονόμασε «υπερβατική ενότητα της κατάληψης», το «νοώ» που κατ' αρχήν συνοδεύει όλες τις εμπειρίες μου και απαιτείται για να είμαι δρων υποκείμενο, άτομο πρώτα απ' όλα. Είναι μια πιο απλή έννοια. Το να δημιουργήσεις έναν εαυτό σημαίνει να επιτύχεις να γίνεις *κάποιος*, να γίνεις ένα *πρόσωπο*, δηλαδή, κάτι ασυνήθιστο και διακριτό. Σημαίνει να γίνεις άτομο, αλλά και πάλι όχι με την αυστηρή έννοια σύμφωνα με την οποία το άτομο είναι οτιδήποτε μπορούμε να επισημάνουμε και να επαναπροσδιορίσουμε, οτιδήποτε, όπως τα ανθρώπινα όντα και τα υλικά πράγματα, υπάρχει ανεξάρτητα στο χώρο και το χρόνο. Το να γίνει κανείς άτομο σημαίνει να αποκτήσει έναν ασυνήθιστο και ιδιάζοντα χαρακτήρα, ένα σύνολο χαρακτηριστικών και έναν τρόπο ζωής που τον ξεχωρίζει από τον υπόλοιπο κόσμο και τον καθιστά αξιομνημόνευτο όχι μόνο γι' αυτά που έκανε ή είπε, αλλά επίσης και για το ποιος ήταν.

Μπορεί να δίνω την εντύπωση ότι προτρέπω στη χρήση φιλοσοφικών όρων με μη φιλοσοφική σημασία. Τούτο συχνά θεωρήθηκε ότι κάνει ο Nietzsche: ότι δηλαδή βάζει τη φιλοσοφική σημασία ενός όρου, την οποία γενικώς απορρίπτει, σε εισαγωγικά και ότι συνεχίζει να τον χρησιμοποιεί με μια σημασία μη φιλοσοφική, χωρίς εισαγωγικά, στη σκέψη και στα γραφόμενά του. Έτσι, λόγου χάριν, υποτίθεται ότι αρνείται την ύπαρξη της «αλή-

θειας» (την οποία πολλοί φιλόσοφοι κατανοούν ως «αντιστοιχία» των απόψεών μας προς τα γεγονότα του κόσμου) ενώ χρησιμοποιεί τη δική του έννοια της αλήθειας (μία μη φιλοσοφική ιδέα την οποία δεν είναι εύκολο να αναπτύξει) χωρίς αντιφάσεις. Εγώ βρίσκω πολύ ασαφή τη διάκριση μεταξύ φιλοσοφικών και μη φιλοσοφικών εννοιών των όρων, ιδιαίτερα στα γραπτά των ίδιων των φιλοσόφων. Προτιμώ, σε πολλές παρόμοιες περιπτώσεις, να θεωρώ ότι έχουμε να κάνουμε με δύο διαφορετικές, αν και εξίσου «φιλοσοφικές», χρήσεις του ίδιου όρου. Η μεταξύ τους διάκριση, ειδικότερα στην περίπτωση όρων όπως «εαυτός» ή «άτομο», είναι ζήτημα γενίκευσης. Και πρώτα απ' όλα, με τη γενική, ασθενέστερη σημασία του όρου, κάθε άνθρωπος έχει κατ' αρχάς έναν εαυτό και αποτελεί άτομο. Με τη στενότερη, ισχυρότερη σημασία, η οποία θα με απασχολήσει σε όσα ακολουθούν, μόνο ορισμένοι άνθρωποι δημιουργούν τον εαυτό τους ή γίνονται άτομα με την πάροδο του χρόνου.

Αυτοί είναι οι άνθρωποι τους οποίους θυμόμαστε γι' αυτούς τους ίδιους, οι άνθρωποι που μπορεί να θαυμάζουμε ακόμη κι αν απορρίπτουμε πολλές από τις απόψεις τους, εν πολλοίς όπως αποδεχόμαστε, θαυμάζουμε και αγαπούμε τους φίλους μας, παρά τις αδυναμίες και τα σφάλματά τους. Όπως λέμε, τους φίλους μας τους ξέρουμε ως συνολικές προσωπικότητες. Ενδιαφερόμαστε για το χαρακτήρα τους συνολικά, όχι για καθένα από τα χαρακτηριστικά τους μεμονωμένα και γι' αυτό το ίδιο. Ακόμη και οι αδυναμίες τους είναι ουσιαστικές, γιατί τους κάνουν να είναι οι άνθρωποι κοντά στους οποίους χαιρόμαστε να βρισκόμαστε. Ωστόσο, είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι μπορούμε στ' αλήθεια να διατηρήσουμε μια φιλία με κάποιον που δεν σκέπτεται ποτέ κάτι το αληθές και δεν κάνει ποτέ κάτι σωστό. Παρομοίως, είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι οι φιλόσοφοι μπορούν να ασκούν την τέχνη του βίου επιτυχώς, ότι μπορούν να γίνουν άτομα, εάν καθεμία από τις απόψεις τους, όσο έντεχνα κι αν έχει συνυφανθεί με τις υπόλοιπες, είναι εμφανώς ή κοινότοπα λανθασμένη. Και στις δύο περιπτώσεις, θα πρέπει να έχουμε κάποιο σεβασμό για τα όσα εμπεριέχει αυτό το οποίο είναι οργανωμένο στο όλον που αγαπούμε και θαυμάζουμε. Όμως, όπως ακριβώς μπορεί να κάνουμε λάθος στην επιλογή των φίλων μας, έτσι μπορεί και να θαυμάζουμε τους λάθος φιλοσόφους. Και όπως ακριβώς η επιλογή των φίλων μας δείχνει κάτι για το δικό μας χαρακτήρα, έτσι και οι φιλόσοφοι τους οποίους θαυμάζουμε αποκαλύπτουν κάτι και για τη δική μας προσωπικότητα. Η μελέτη της φιλοσοφίας ως τέχνης του βίου αποκαλύπτει τις δικές μας ηθικές προτιμήσεις και μας αναγκάζει να αποκαλύψουμε ένα μέρος του εαυτού μας. Αυτό το προσωπικό είδος φιλοσοφίας αντανακλάται στο δικό μας πρόσωπο, είναι δε προσωπικό και με αυτή την επιπρόσθετη έννοια. Το να το μελετήσουμε σημαίνει επίσης να το ασκήσουμε.

Όλοι όσοι οικοδόμησαν μια ασυνήθιστη ζωή δεν ήταν φιλόσοφοι. Μεγάλοι συγγραφείς της λογοτεχνίας, εικαστικοί καλλιτέχνες, επιστήμονες, δημόσια πρόσωπα, ακόμη και στρατιωτικοί μας έχουν αφήσει παρόμοιες κληρονομιές. Τι είναι λοιπόν εκείνο που διαχωρίζει τους φιλοσόφους από αυτούς τους υπόλοιπους; Κατ' αρχάς, θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι η διάκριση είναι ρευστή: στις απολήξεις του, το έργο της οικοδόμησης ενός φιλοσοφικού βίου δεν μπορεί να διαχωριστεί εύκολα από τις δραστηριότητες ή τους στόχους προσωπικοτήτων της λογοτεχνίας όπως ο Proust, ο Rimbaud ή ο Oscar Wilde. Κι έτσι θα έπρεπε να είναι. Τα όρια της φιλοσοφίας δεν υπήρξαν ποτέ απολύτως σαφή: όπως ακριβώς από τη μία πλευρά η φιλοσοφία προσεγγίζει τα μαθηματικά, την ψυχολογία, ακόμη και τη φυσική, έτσι από την άλλη ολισθαίνει προς τη λογοτεχνία. Όμως, οι μεταξύ τους διαφορές εξακολουθούν να υπάρχουν.

Εκείνοι που ασκούν τη φιλοσοφία ως τέχνη του βίου οικοδομούν την προσωπικότητά τους μέσα από τη διερεύνηση, την κριτική και την παραγωγή φιλοσοφικών απόψεων – απόψεων που ανήκουν στο ρεπερτόριο της φιλοσοφίας, όπως το καταλαβαίνουμε μέχρι σήμερα. Η σύνδεση είναι ιστορική: ακόμη κι αν οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου εισάγουν συχνά νέα ερωτήματα, η έμπνευσή τους προέρχεται πάντα από εκείνη την παράδοση που ήδη αποδεχόμαστε ως παράδοση της φιλοσοφίας. Και το σημαντικότερο, οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου ανάγουν σε κεντρικό τους θέμα τη διαμόρφωση ενός τρόπου ζωής: με το στοχασμό πάνω στα προβλήματα της οικοδόμησης του φιλοσοφικού βίου οικοδομούν τη ζωή που συγκροτεί το έργο τους. Το υλικό σώμα του έργου που στοχάζεται πάνω στο φιλοσοφικό βίο είναι το ίδιο το περιεχόμενο της ζωής την οποία συνθέτει. Το έργο της καθιέρωσης του φιλοσοφικού βίου είναι, εν πολλοίς, αυτοαναφορικό. Ο φιλοσοφικός βίος διαφέρει από τους υπόλοιπους, στο βαθμό που διαφέρει, επειδή απορρέει από ένα ενδιαφέρον για θέματα που παραδοσιακά θεωρούνται φιλοσοφικά και επειδή τα θέματα αυτά παρέχουν το υλικό από το οποίο διαμορφώνεται.

Η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου ξεκίνησε με τον Σωκράτη. Δύο είναι τα χαρακτηριστικά που ξεχωρίζουν τον Σωκράτη από εκείνους που ακολούθησαν τα βήματά του, ειδικότερα στη σύγχρονη εποχή. Το ένα είναι το γεγονός ότι, όπως ήδη παρατηρήσαμε, ο ίδιος ο Σωκράτης δεν έγραψε τίποτα. Ο Σωκράτης ο οποίος πρώτος έζησε τη ζωή του ως τέχνη είναι η μορφή που βρίσκουμε στους σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνα.[3] Και παρ' όλο που, για λόγους που θα εξηγήσω στο τρίτο κεφάλαιο, σήμερα είναι δύσκολο να θεωρήσουμε ότι ο Σωκράτης του Πλάτωνα δεν είναι ο ιστορικός Σωκράτης, είναι γεγονός ότι η λογοτεχνική μορφή που δημιούργησε ο Πλάτων είναι, σε τελευταία ανάλυση, ένας χαρακτήρας της μυθοπλασίας. Ακόμη και

εάν μπορούσαμε να απομονώσουμε εκείνα τα στοιχεία από την αναπαράσταση του Πλάτωνα που αντιστοιχούν στο ιστορικό του πρότυπο, εκείνο που έχει πυροδοτήσει τη φαντασία της παράδοσης την οποία δημιούργησε είναι το σύνολο του χαρακτήρα που έχουμε απέναντί μας στα έργα αυτά και όχι κάποιες επιμέρους ιδιότητές του. Και τούτο, φυσικά, εγείρει το ερώτημα εάν ήταν πράγματι ο Σωκράτης και όχι ο ίδιος ο Πλάτων εκείνος που δημιούργησε την παράδοση αυτή: ο πλατωνικός Σωκράτης είναι επίσης ο σωκρατικός Πλάτων. Ο Goethe έγραψε κάποτε: «Εκείνος που θα μπορούσε να μας εξηγήσει πότε άνδρες σαν τον Πλάτωνα μιλούσαν ειλικρινά, πότε χαριτολογούσαν ή μισο-αστειεύονταν, τι έγραφαν επειδή το πίστευαν και τι απλώς χάριν του επιχειρήματος, είναι βέβαιο ότι θα μας προσέφερε εξαιρετική υπηρεσία και θα συνέβαλε τα μέγιστα στην καλλιέργειά μας».[4] Πρόκειται για ένα ζήτημα που κανείς δεν θα εξηγήσει ποτέ.

Το δεύτερο χαρακτηριστικό που διακρίνει τον Σωκράτη από τους επιγόνους του είναι ότι γνωρίζουμε πολύ λιγότερα για τη ζωή του απ' ό,τι για τη δική τους. Γνωρίζουμε πολλές απόψεις και συμβάντα που είχαν να αντιμετωπίσουν και να βάλουν σε τάξη οι Montaigne, Nietzsche και Foucault καθώς προσπαθούσαν να συνδυάσουν τις πολλές τάσεις τους σε μία. Μπορούμε, λίγο έως πολύ, να τους παρακολουθήσουμε στην προσπάθειά τους να δημιουργήσουν τον εαυτό τους. Όταν όμως ο Σωκράτης εμφανίζεται στους πλατωνικούς διαλόγους, εμφανίζεται έτοιμος: είναι ήδη κάποιος· δεν καταβάλλει ποτέ καμία προσπάθεια. Η ενότητα της προσωπικότητάς του είναι τόσο πλήρης, ώστε φτάνει στο σημείο να θεωρεί ότι η ανθρώπινη ψυχή, ο εαυτός μας, είναι κατά βάση αδιαίρετος και ότι, συνεπώς, είναι αδύνατον να κάνουμε κάτι διαφορετικό από εκείνο που θεωρούμε ότι είναι καλό. Εκτός από την κρίση μας ως προς το εάν κάτι είναι καλό να γίνει, ο Σωκράτης δεν πιστεύει ότι υπάρχει άλλη πηγή κινήτρων, ούτε αντιμαχόμενες αξίες ή επιθυμίες, που μπορούν ποτέ να μας σπρώξουν σε διαφορετική κατεύθυνση: στην άποψή του για την ψυχή δεν υπάρχει χώρος για πολλαπλότητα. Και πρόκειται για μία άποψη την οποία ο Σωκράτης με συνέπεια εκφράζει έμπρακτα με τη δική του ζωή, έτσι όπως την απεικονίζει ο Πλάτων: πάντοτε κάνει μόνο εκείνο που θεωρεί ορθό· ποτέ δεν αποκλίνει, ούτε στο ελάχιστο, από την πορεία που έχει επιλέξει ως την καλύτερη, ακόμη και την ώρα του θανάτου του. Στη δική του ιστορία, δεν υπάρχει Κήπος της Γεθσημανή ούτε Όρος των Ελαιών.

Άραγε το γεγονός ότι ο Σωκράτης μας είναι χαρακτήρας της λογοτεχνίας τον διακρίνει από φιλοσόφους όπως ο Montaigne, ο Nietzsche και ο Foucault, των οποίων μας είναι γνωστές οι βιογραφίες; Η μεταξύ τους διαφορά είναι λιγότερο ουσιώδης απ' όσο φαίνεται. Διότι τα σημαντικότερα επιτεύγματα αυτών των σύγχρονων στοχαστών είναι οι αυτοπροσωπογρα-

φίες που αντικρίζουμε στα γραπτά τους. Οι βιογράφοι τους διαφωνούν ακόμη και για τα πιο βασικά γεγονότα που αφορούν τη ζωή και την προσωπικότητά τους. Οι αναγνώστες τους, ωστόσο, μπορούν να βρουν στα γραφόμενά τους πειστικά πρότυπα για το πώς μπορεί να οικοδομηθεί μια ολοκληρωμένη ζωή, γεμάτη νόημα, από τα τυχαία συμβάντα που τη συνιστούν. Ίσως οι άνθρωποι αυτοί κατόρθωσαν να εφαρμόσουν τα πρότυπά τους στον εαυτό τους, ίσως και όχι. Το κατά πόσον συνέβη αυτό είναι θέμα βιογραφίας και, το πιθανότερο, και θέμα διαμάχης. Όμως η εικόνα της ζωής που εμπεριέχεται στα γραφόμενά τους είναι φιλοσοφικό ζήτημα και, παρ' όλο που κι αυτό παραμένει θέμα διαμάχης, η διαφωνία αφορά το κατά πόσον η εικόνα αυτή είναι ή δεν είναι συνεπής ή αξιοθαύμαστη. Τούτο είναι ένα εντελώς διαφορετικό ζήτημα. Αφορά τη φύση του χαρακτήρα που οικοδομείται στα γραπτά τους, το ερώτημα εάν μπορεί να ζήσει κανείς τη ζωή του και εάν αξίζει να τη ζει, όπως αυτοί ισχυρίζονται. Είναι ένα ερώτημα που αφορά εμάς και όχι πρωτίστως αυτούς. Το ίδιο ισχύει και για τον πλατωνικό Σωκράτη. Είναι δυνατό και επιθυμητό να ζήσει κανείς όπως φαίνεται ότι έζησε ο Σωκράτης; Αξίζει να ζει κανείς μ' αυτό τον τρόπο; Αυτό το ερώτημα έχει σημασία, και όχι το ερώτημα εάν ο χαρακτήρας που δημιουργεί ο Πλάτων έζησε πράγματι τη ζωή που του αποδίδει, εάν αντιστοιχεί σε ιστορικό πρόσωπο στη ζωή του οποίου δεν έχουμε πλέον πρόσβαση και ο οποίος, εάν μαθαίναμε πολύ περισσότερα γι' αυτόν απ' ό,τι γνωρίζουμε σήμερα, το πιθανότερο είναι ότι θα γινόταν ακόμη πιο αμφιλεγόμενη μορφή απ' όσο ήδη είναι.

Επομένως, η τέχνη του βίου, παρ' ότι αποτελεί πρακτική τέχνη, ασκείται στο γραπτό λόγο. Το ερώτημα εάν αυτοί που την ασκούν την εφαρμόζουν με επιτυχία στον εαυτό τους είναι δευτερεύον και, στις περισσότερες περιπτώσεις, αδύνατον να απαντηθεί. Θέλουμε μια φιλοσοφία που να συνίσταται από απόψεις αρμονικά συνταιριασμένες με τις πράξεις, με τον τρόπο ζωής εκείνων που τις υποστηρίζουν. Αλλά το βασικό ερώτημα εξακολουθεί να μην είναι εάν, ως ιστορικό πρόσωπο, κάποιος άλλος κατόρθωσε να ζήσει με αυτό τον τρόπο, αλλά εάν μπορεί κανείς να οικοδομήσει μια τέτοια ζωή. Τούτο μπορεί να γίνει με δύο τρόπους. Μπορεί κανείς είτε να προσπαθήσει να εφαρμόσει την αντίληψη κάποιου άλλου στη δική του ζωή και, σε αυτόν το βαθμό, να ζήσει καλά ίσως, αλλά όχι πρωτότυπα, είτε να καταφέρει να διαμορφώσει τη δική του τέχνη του βίου. Όμως είναι δύσκολο να φανταστούμε ότι μπορεί κάποιος να διαμορφώσει τη δική του τέχνη του βίου χωρίς να γράψει γι' αυτήν, επειδή είναι δύσκολο να φανταστούμε ότι η περιπλοκότητα των απόψεων που απαιτεί μια τέτοια τέχνη μπορεί να εκφραστεί με άλλο τρόπο. Επιπλέον, εάν κάποιος δεν γράψει γι' αυτήν, η τέχνη του δεν θα μπορέσει μακροπρόθεσμα να αποτελέσει πρότυπο για τους άλλους. Και

τη στιγμή που κάποιος γράφει για την τέχνη του βίου, το ερώτημα για τους άλλους και πάλι δεν είναι εάν ο εμπνευστής της πέτυχε να την ασκήσει, αλλά εάν οι ίδιοι μπορούν με τη σειρά τους να την ασκήσουν από μόνοι τους. Ο ίδιος ο Σωκράτης δεν έγραψε τίποτα. Αλλά εάν ο Πλάτων δεν είχε δημιουργήσει μία τέχνη του βίου εξ ονόματός του —και σε γραπτό λόγο— δεν θα υπήρχε τίποτα για να σκεφτούμε, καμία τέχνη και κανένα πρότυπο για να αποδεχτούμε, να απορρίψουμε, να χειριστούμε ή ακόμη και να προσπεράσουμε αδιάφορα. Το ίδιο ισχύει και για τον Montaigne, τον Nietzsche και τον Foucault. Σκοπός της φιλοσοφίας ως τέχνης του βίου είναι, φυσικά, το ζην. Όμως η ζωή που απαιτεί είναι μια ζωή αφιερωμένη, σε μεγάλο βαθμό, στο γράψιμο. Το μνημείο που αφήνει κανείς πίσω του είναι, στο τέλος, το μόνιμο έργο και όχι η μεταβατική ζωή.

Υπάρχει, λοιπόν, το δεύτερο περίεργο χαρακτηριστικό του Σωκράτη που τον διακρίνει από τους επιγόνους του: το γεγονός ότι εμφανίζεται έτοιμος, ότι δεν έχουμε ιδέα για το πώς έγινε αυτός που ήταν. Ο Σωκράτης, ένας από τους πιο ζωντανούς χαρακτήρες στην παγκόσμια λογοτεχνία, είναι επίσης και ο λιγότερο κατανοητός. Αποτελεί μυστήριο λόγω της ειρωνείας του, της επίμονης σιωπής του γύρω από το άτομό του, κι αυτό έδωσε λαβή σε πλήθος φωνές που τον περιτριγυρίζουν και προσπαθούν να μιλήσουν για λογαριασμό του, να εξηγήσουν το ποιος ήταν και πώς έγινε αυτό που ήταν. Όμως καμία ερμηνεία, καμία άλλη φωνή δεν γέμισε τη σιωπή, που παραμένει η βασική κληρονομιά του Σωκράτη.

Η πρώτη από αυτές τις φωνές είναι του ίδιου του Πλάτωνα. Στα έργα τα οποία έπονται των σωκρατικών διαλόγων, ο Πλάτων παρουσιάζει μία υπόθεση για το πώς κατόρθωσε ο Σωκράτης να ζήσει το *εὖ ζῆν* που οι προηγούμενοι διάλογοί του αποδίδουν σε αυτόν. Οι σωκρατικοί διάλογοι απεικονίζουν τον Σωκράτη χωρίς να στοχάζονται πάνω σε αυτόν. Στα έργα της ύστερης περιόδου του, ο Πλάτων —και ακολούθως οι Montaigne, Nietzsche και Foucault— δίνει κι άλλες απεικονίσεις αυτής της απεικόνισης και στοχάζεται πάνω σ' αυτήν. Οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου εξακολουθούν να επιστρέφουν στα σωκρατικά έργα του Πλάτωνα, επειδή σ' αυτά εμπεριέχεται το πλέον συνεπές και, ταυτοχρόνως, λιγότερο ευεξήγητο πρότυπο που διαθέτουμε ενός φιλοσοφικού βίου. Σαν ένα κομμάτι άγραφο χαρτί, ο Σωκράτης μας καλεί να γράψουμε· σαν μια απέραντη αταραξία, μας παρακινεί να φωνάξουμε. Όμως παραμένει ανέγγιχτος, κοιτάζοντας πίσω του με βλέμμα ειρωνικό, ταυτόχρονα πέρα από τις ανταναχλάσεις του και χωρίς να προσθέτει τίποτε περισσότερο από το συνολικό άθροισμά τους.

Η τέχνη του βίου εμφανίζεται σε τρεις παραλλαγές, σε τρία είδη. Το ένα είναι εκείνο του Σωκράτη στους διαλόγους της πρώτης περιόδου του Πλάτωνα. Ασκώντας την τέχνη του δημοσίως, και στο βαθμό αυτό δεσμευ-

μένος ως προς την ευημερία του συνομιλητή του, ο Σωκράτης δεν μπορεί ακόμη να δείξει ότι ο τρόπος ζωής του είναι σωστός για όλους. Όντας πεπεισμένος, ο Σωκράτης δεν έχει επιχειρήματα για να πείσει τους άλλους ότι η πεποίθησή του είναι ορθή. Καλεί τους ανθρώπους να τον ακολουθήσουν στη ζωή που εξετάζει και την οποία θεωρεί ως τη μόνη ζωή που αξίζει να ζήσει ένα ανθρώπινο ον, αλλά δεν έχει τίποτα να πει όταν κάποιος σαν τον Ευθύφρονα απλώς γυρίζει την πλάτη στην αντιπαράθεσή τους. Το ιδεώδες του μπορεί να είναι καθολικό, αλλά δεν έχει τρόπο να αποδείξει ότι είναι ορθό. Παραμένει αβέβαιο και προτρεπτικό.

Το δεύτερο είδος απαντά στα έργα της μέσης περιόδου του Πλάτωνα, ιδιαίτερα δε στον *Φαίδωνα* και την *Πολιτεία*. Εκεί ο Πλάτων ισχυρίζεται ότι ένας τρόπος ζωής εμπνευσμένος από τη ζωή του Σωκράτη —αν και όχι απόλυτα ταυτόσημος μ' αυτήν—, η ζωή της φιλοσοφίας, όπως την ορίζει λεπτομερώς στα έργα αυτά, είναι ο βέλτιστος για όλους, και παρουσιάζει μια σειρά αμφιλεγόμενων επιχειρημάτων, προκειμένου να πείσει εκείνους που μπορούν, να επιλέξουν αυτήν τη ζωή για τον εαυτό τους, και εκείνους που δεν μπορούν, να προσπαθήσουν να την προσεγγίσουν όσο περισσότερο τους επιτρέπουν οι ικανότητές τους.[5] Με άλλα λόγια, ο Πλάτων (και σ' αυτό τον ακολουθούν άλλοι μεγάλοι φιλόσοφοι, οι οποίοι, όπως ο Αριστοτέλης και ίσως ο Kant, ανήκουν επίσης σε αυτή την εκδοχή της παράδοσης της τέχνης του βίου) προσπαθεί να αποδείξει ότι ένας συγκεκριμένος τρόπος ζωής είναι ο βέλτιστος για όλους τους ανθρώπους. Τόσο το ιδεώδες του, που είναι κοινό με εκείνο του Σωκράτη, όσο και η μέθοδός του, η οποία δεν είναι, είναι οικουμενικά.

Το τρίτο και τελευταίο είδος της τέχνης του βίου είναι το θέμα αυτού του βιβλίου. Είναι το λιγότερο οικουμενικό από όλα. Σύμφωνα με αυτό, η ανθρώπινη ζωή παίρνει πολλές μορφές και δεν υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος ζωής βέλτιστος για όλους. Φιλόσοφοι όπως ο Montaigne, ο Nietzsche και ο Foucault επεξεργάζονται έναν τρόπο ζωής που μόνο οι ίδιοι και, πιθανόν, ορισμένοι άλλοι μπορούν να ακολουθήσουν. Δεν επιμένουν ότι η ζωή τους αποτελεί πρότυπο για όλο τον κόσμο. Δεν θέλουν να βρουν μιμητές, τουλάχιστον όχι άμεσους. Δηλαδή, θεωρούν ότι εκείνοι που επιθυμούν να τους μιμηθούν θα πρέπει να αναπτύξουν τη δική τους τέχνη του βίου, τον δικό τους εαυτό, να τον εκθέσουν ίσως στους άλλους, αλλά όχι κατά τρόπον ώστε οι άλλοι να τους μιμηθούν άμεσα. Μίμηση, στο πλαίσιο αυτό, σημαίνει να γίνεις κάποιος από μόνος σου· όμως αυτός ο κάποιος που θα γίνεις θα πρέπει να διαφέρει από το πρότυπό σου.

Αυτό το τελευταίο είδος της τέχνης του βίου είναι αισθητικού χαρακτήρα. Όπως και στις αναγνωρισμένες τέχνες, δεν υπάρχει το βέλτιστο έργο —ούτε η βέλτιστη ζωή— μέσω του οποίου να μπορούν να κριθούν όλα τα

υπόλοιπα. Όπως και στις αναγνωρισμένες τέχνες, αυτό δεν συνεπάγεται ότι είναι αδύνατη η κρίση, ότι κάθε έργο είναι τόσο καλό όσο και τα υπόλοιπα. Όπως στις αναγνωρισμένες τέχνες, στόχος είναι να παραχθούν όσο το δυνατόν περισσότερα νέα και διαφορετικά είδη έργων —όσο το δυνατόν περισσότεροι διαφορετικοί τρόποι ζωής— αφού η ραγδαία εξάπλωση της αισθητικής διαφοροποίησης και πολλαπλότητας, ακόμη κι όταν συχνά δεν βρίσκεται στην υπηρεσία της ηθικής, εμπλουτίζει και βελτιώνει την ανθρώπινη ζωή.

Μέσα σ' αυτό το τρίτο είδος είναι που βρίσκει την κεντρική θέση της η έννοια του ατόμου. Εκείνοι που ασκούν την εξατομικευμένη τέχνη του βίου πρέπει να μείνουν αλησμόνητοι. Όπως οι μεγάλοι καλλιτέχνες, πρέπει να αποφεύγουν τη μίμηση, είτε όσον αφορά το παρελθόν είτε όσον αφορά το μέλλον. Δεν θα πρέπει να μιμούνται άλλους: εάν το κάνουν, παύουν να είναι πρωτότυποι, γίνονται αντιγραφείς και λησμονούνται, αφήνοντας το πεδίο σ' εκείνους τους οποίους μιμούνται. Και δεν θα πρέπει να γίνονται αντικείμενα μίμησης από πολλούς άλλους: γιατί εάν συμβεί αυτό, τότε το δικό τους έργο σιγά σιγά θα ξεχαστεί ως τέτοιο και θα εμφανίζεται ως ο φυσιολογικός τρόπος για να κάνει κάποιος κάτι, ως ένα φυσικό γεγονός και όχι ως ατομικό επίτευγμα. Θα δούμε στο πέμπτο κεφάλαιο πώς το πρόβλημα αυτό τυράννησε ειδικότερα τον Nietzsche.

Αυτή η αισθητικού τύπου τέχνη του βίου εμποδίζει την άμεση μίμηση των προτύπων. Τότε λοιπόν γιατί ο Montaigne, ο Nietzsche και ο Foucault έχουν όλοι ένα πρότυπο; Και γιατί το πρότυπό τους είναι πάντοτε ο Σωκράτης; Τι τον κάνει ικανό να παίζει αυτόν το ρόλο; Την απάντηση και πάλι δίνει η ειρωνεία του Σωκράτη, η σιωπή που τυλίγει τη ζωή και το χαρακτήρα του. Βασικός συμμετέχων σε αναρίθμητες συζητήσεις, «εραστής του λόγου», όπως περιγράφει τον εαυτό του στον *Φαΐδρο*, ο Σωκράτης παραμένει επίμονα σιωπηλός όσον αφορά τον εαυτό του σε όλα τα έργα της πρώτης περιόδου του Πλάτωνα. Βλέπουμε σ' αυτόν έναν άνθρωπο που δημιούργησε τον εαυτό του χωρίς ποτέ να δείξει σε κανέναν πώς το έκανε. Οι εν λόγω φιλόσοφοι ενδιαφέρονται περισσότερο για το γεγονός ότι ο Σωκράτης δημιούργησε κάτι νέο από τον ίδιο του τον εαυτό, ότι σχημάτισε τον εαυτό του ως άνευ προηγουμένου τύπο ανθρώπου, παρά για το συγκεκριμένο άτομο στο οποίο εξελίχθηκε. Εκείνο που παίρνουν απ' αυτόν δεν είναι ο συγκεκριμένος τρόπος ζωής, ο συγκεκριμένος εαυτός που ο ίδιος διαμόρφωσε, αλλά γενικώς αυτή η ικανότητά του να πλάθει ο ίδιος τον εαυτό του. Ο Σωκράτης είναι το αρχέτυπο του καλλιτέχνη του βίου επειδή, αφήνοντας εντελώς ακαθόριστη τη διαδικασία που ακολούθησε, παρουσιάζει επίσης το τελικό προϊόν της ως μη δεσμευτικό: μια διαφορετική διαδικασία, με διαφορετικά υλικά, μπορεί να δημιουργήσει μια άλλη ζωή κι ωστόσο να εξακο-

λουθεί να αποτελεί μέρος του δικού του σχεδίου. Άρα, το να μιμείται κανείς τον Σωκράτη σημαίνει να δημιουργεί τον εαυτό του, όπως έκανε ο Σωκράτης· όμως σημαίνει επίσης να κάνει τον εαυτό του διαφορετικό από οποιονδήποτε άλλο, κι αφού αυτό συμπεριλαμβάνει και τον ίδιο τον Σωκράτη, σημαίνει να κάνει τον εαυτό του διαφορετικό και από τον Σωκράτη. Γι' αυτό μπορεί να λειτουργήσει ως πρότυπο για τους ατομιστές αισθητιστές καλλιτέχνες του βίου, ο κύριος σκοπός των οποίων είναι να μην μοιάζουν με κανέναν άλλο, πριν ή μετά από αυτούς.

Δεδομένου ότι η σωκρατική ειρωνεία είναι τόσο σημαντική για τη δική μου αντίληψη σε σχέση με την τέχνη του βίου, αφιερώνω το πρώτο μισό τμήμα αυτού του βιβλίου στην εξέταση των διαφόρων πλευρών της. Το πρώτο κεφάλαιο ξεκινά κάπως απότομα, με την πραγμάτευση ενός φαινομενικά άσχετου θέματος — της χρήσης της ειρωνείας από τον Thomas Mann στο *Μαγικό βουνό*. Καθώς ο Mann τοποθετεί τον αναγνώστη του στη φαινομενικά ανώτερη θέση που του επιτρέπει να παρατηρεί τον Χανς Κάστορπ, το νεαρό ήρωά του, να αυταπατάται, τον αφήνει να παραπλανηθεί με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Θεωρώ ότι ο Πλάτων τοποθετεί τους αναγνώστες των διαλόγων της πρώτης περιόδου του στην ίδια κατάσταση. Καθώς ο Σωκράτης κατατροπώνει τους διάφορους αντιπάλους του, εμείς είμαστε μαζί του και εναντίον τους· όμως ο Πλάτων μας αναγκάζει να καταλάβουμε άθελά μας την ίδια εκείνη θέση εξαιτίας της οποίας νιώθουμε τόση περιφρόνηση γι' αυτούς τους αντιπάλους, στερώντας μας κάθε λόγο να θεωρούμε —όπως κάνουμε— ότι είμαστε ανώτεροι απ' αυτούς. Επιπλέον, ο Χανς Κάστορπ είναι ένα βαθιά φιλόδοξο άτομο· είναι αδύνατον να πει κανείς εάν είναι απολύτως συνηθισμένος ή εντελώς εξαιρετικός. Κι αυτό, επίσης, είναι ένα χαρακτηριστικό του πλατωνικού Σωκράτη, ο οποίος αποτελεί καθ' όλα μέρος αυτού του κόσμου κι ωστόσο βρίσκεται εντελώς έξω από αυτόν. Και τα δύο χαρακτηριστικά —το γεγονός ότι ο συγγραφέας προκαλεί αυταπάτες στους αναγνώστες απεικονίζοντας την αυταπάτη που διακρίνει τους χαρακτήρες του, καθώς και η δημιουργία ενός ήρωα τον οποίο είναι αδύνατον να καταλάβουμε άπαξ και διά παντός— συνιστούν μια βαθιά ειρωνική σχέση μεταξύ συγγραφέα και κοινού. Ο Mann παρουσιάζει την ξεκάθαρη σύγχρονη περίπτωση μιας πρακτικής που έχει τις απαρχές της στον Πλάτωνα και ένα παράδειγμα της ειρωνείας που περιβάλλει τον Σωκράτη, χωρίς να αναφερθεί στο όνομα του Σωκράτη ούτε μία φορά. Είναι η πιο μακρινή σωκρατική αντανάκλαση, η πιο αδύναμη ηχώ απ' όσες πραγματεύεται το βιβλίο. Από εκεί, στο υπόλοιπο κεφάλαιο, στρέφομαι σε μία από τις εγγύτερες ανταναχλάσεις, σε μία από τις δυνατότερες αντηχήσεις, στον *Ευθύφρονα* του Πλάτωνα, και στον τρόπο με τον οποίο η πλατωνική ειρωνεία κατευθύνεται προς τους αναγνώστες του.

Ο Πλάτων κατορθώνει να είναι ειρωνικός απέναντι στους αναγνώστες

του, επειδή τους εξαπατά κάνοντάς τους να ταυτίζουν την άποψή τους με εκείνη του Σωκράτη. Εφ' όσον η στάση του Σωκράτη απέναντι στους συνομιλητές του διακατέχεται από ειρωνεία, το ίδιο συμβαίνει και με τη δική μας. Και η ειρωνεία μας είναι η απόδειξη της καταστροφής μας, αφού, παρ' ότι εκείνοι που ασκούν την ειρωνεία κάνουν πάντοτε μια έμμεση αναφορά στο ότι είναι ανώτεροι από τα θύματά τους, ο Πλάτων μας δείχνει ότι εμείς δεν έχουμε τα ερείσματα για κάτι τέτοιο. Κατόπιν, το δεύτερο κεφάλαιο εξετάζει τη δομή της σωκρατικής ειρωνείας που απευθύνεται στους υπόλοιπους συμμετέχοντες στους πλατωνικούς διαλόγους. Θεωρώ —σε αντίθεση με την κοινή άποψη η οποία εκφράζεται κατά τρόπο παραδειγματικό στους στοχασμούς του Γρηγόρη Βλαστού για τον Σωκράτη— ότι η ειρωνεία δεν συνίσταται στο να λέει κανείς το αντίθετο, αλλά μόνο κάτι διαφορετικό από αυτό που εννοεί. Στην πρώτη περίπτωση, εάν γνωρίζουμε ότι βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την ειρωνεία, γνωρίζουμε επίσης τι εννοεί ο είρων: το μόνο που έχουμε να κάνουμε είναι να αντιστρέψουμε τα όσα ακούμε προκειμένου να καταλάβουμε τι έχει ο είρων κατά νου. Στη δεύτερη περίπτωση, ακόμη κι αν γνωρίζουμε ότι βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την ειρωνεία, δεν έχουμε ασφαλή τρόπο να μάθουμε τι εννοεί ο είρων: το μόνο που ξέρουμε είναι ότι δεν πρόκειται γι' αυτό ακριβώς που ακούσαμε. Επομένως, η ειρωνεία δεν μας επιτρέπει να περιεργαστούμε τις σκέψεις του είρωνα, που παραμένουν κρυμμένες και ανεξιχνίαστες. Η ειρωνεία του Σωκράτη είναι αυτού του τύπου. Δεν μας αφήνει ούτε μία ένδειξη για το τι σκέφτεται: μας αφήνει με τα λόγια του και την αμφιβολία για το κατά πόσο εκφράζουν αυτά που εννοεί. Γι' αυτό θεωρώ τη σωκρατική ειρωνεία ως μία μορφή σιωπής.

Στο τρίτο κεφάλαιο, υποστηρίζω ότι ο στόχος του Σωκράτη ήταν κατ' ουσίαν ατομιστικός. Επεδίωξε τη γνώση της «αρετής», την οποία θεωρούσε απαραίτητη για να ζει κανείς καλά και ευτυχισμένα, πρωτίστως προς δικό του όφελος. Παρ' ότι κάλεσε και άλλους να τον ακολουθήσουν στην αναζήτησή του, ο ύστατος σκοπός του ήταν η βελτίωση του εαυτού του. Αυτός είναι ένας ακόμη λόγος για τον οποίο κατάφερε να λειτουργήσει ως πρότυπο για τους καλλιτέχνες του βίου των οποίων ο σκοπός ήταν εξίσου ατομιστικός, χωρίς ωστόσο να είναι γι' αυτόν το λόγο εγωιστές ή αδιάφοροι απέναντι στους άλλους. Μπορεί κανείς να ενδιαφέρεται για τον εαυτό του χωρίς να παραβλέπει τους άλλους: μπορεί κανείς να είναι *αγαθός* χωρίς να *αφιερώνει* τον εαυτό του στους άλλους. Ισχυρίζομαι, επίσης, ότι η σιωπή του Σωκράτη δεν περιορίζεται στους συνομιλητές του και στους αναγνώστες του Πλάτωνα. Θεωρώ, συνειδητοποιώντας ταυτοχρόνως πόσο παράδοξος θα πρέπει να ακούγεται αυτός ο ισχυρισμός, ότι είναι επίσης ειρωνικός —σιωπηλός— απέναντι στον ίδιο τον Πλάτωνα, παρά το γεγονός ότι είναι δημιούργημά του. Σε ένα από τα μεγαλύτερα λογοτεχνικά επιτεύγματα απ'

όσα έχω υπ' όψιν, ο Πλάτων παραδέχεται έμμεσα (δεν θα μπορούσε να γίνει αλλιώς, εφ' όσον ποτέ δεν εμφανίζεται στους διαλόγους του) ότι δεν καταλαβαίνει τον ήρωα που δημιούργησε. Στους διαλόγους της πρώτης περιόδου του, ο Πλάτων παρουσιάζει τον Σωκράτη ως παράδοξο χαρακτήρα από μόνο του: πεπεισμένος ότι η γνώση της «αρετής» είναι απαραίτητη προκειμένου να ζήσει κανείς μια καλή ζωή, ο Σωκράτης παραδέχεται ότι ο ίδιος δεν τη διαθέτει, κι ωστόσο ζει την καλύτερη ζωή απ' όσες γνώρισε ποτέ ο Πλάτων. Ο Πλάτων δεν επιλύει αυτό το παράδοξο. Ο Σωκράτης του είναι εντελώς αδιαφανής, και η αδιαφάνειά του εξηγεί το λόγο για τον οποίο, από τότε που ο Ρομαντισμός έβαλε την ειρωνεία στο κέντρο της λογοτεχνικής μας συνείδησης, τα έργα της πρώτης περιόδου του Πλάτωνα και όχι, όπως παλαιότερα, τα έργα του Ξενοφώντα, υπήρξαν η κύρια πηγή μας για τον Σωκράτη ως ιστορικό πρόσωπο. Η αδιαφάνεια, η ύπαρξη ενός ήρωα πέρα από το συγγραφέα του, που δεν υπόκειται στη βούλησή του, έγινε ένα από τα κεντρικά θεμέλια της αληθοφάνειας. Η αληθοφάνεια, με τη σειρά της, εμφανίζεται ως διακριτικό γνώρισμα του πραγματικού.

Ο Πλάτων, ωστόσο, δεν έμεινε για πολύ ικανοποιημένος από το πορτρέτο του Σωκράτη στα έργα της πρώτης περιόδου του. Στα μεταγενέστερα έργα του, άρχισε μια σειρά προσπαθειών προκειμένου να εξηγήσει πώς έγινε ο Σωκράτης αυτό που ήταν. Κατά τη διαδικασία αυτή παρήγαγε επίσης ένα στοχασμό γύρω από τον Σωκράτη διαφορετικό από τους προηγούμενους και εγκαινίασε μια ολόκληρη παράδοση παρόμοιων στοχασμών. Στο τέταρτο κεφάλαιο, εξετάζω το πόσο βασίστηκε ο Montaigne στον Σωκράτη κατά τη δική του προσπάθεια να δημιουργήσει τον εαυτό του, καθώς συνέθετε τα *Δοκίμια*, ειδικότερα δε σε σχέση με το δοκίμιο «Περί της φυσιογνωμίας». Ο Montaigne, που ισχυριζόταν ότι απομακρύνθηκε από τα εγκόσμια προκειμένου να έχει στη σκέψη του μόνο τον «Μισέλ», καταφεύγει ρητά στον Σωκράτη ως πρότυπο αυτού που μπορεί να είναι ένα σχεδόν τέλειο ανθρώπινο ον. Το «Περί της φυσιογνωμίας» εμπεριέχει τον πυρήνα της αντιπαράθεσής του με τον Σωκράτη και της ιδιοποίησής του. Ο Montaigne θέλει να συναγωνιστεί τον Σωκράτη, αλλά ισχυρίζεται ότι η άσχημη, αισθησιακή εξωτερική εμφάνιση του Σωκράτη, που είναι τόσο διαφορετική από την ωραία φύση του τη γεμάτη αυτοσυγκράτηση, είναι εντελώς διαφορετική από τη δική του ανοιχτή και τίμια εμφάνιση, που ανταναχλά στην εντέλεια τον εσωτερικό του κόσμο. Εγώ θεωρώ ότι ο Montaigne αρνείται ότι η «αρχή της φυσιογνωμίας», σύμφωνα με την οποία η εξωτερική εμφάνιση ενός πράγματος θα πρέπει να ανταναχλά την εσωτερική του πραγματικότητα, ισχύει για τον Σωκράτη, για τον εαυτό του ή τα γραφόμενά του, συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου του δοκιμίου «Περί της φυσιογνωμίας»: τίποτα από αυτά δεν μπορεί να εκλαμβάνεται όπως φαίνεται. Η προσπάθεια του Mon-

taigne να συναγωνιστεί τον Σωκράτη, όταν διαβάζει κανείς το δοκίμιο έχοντας τούτο κατά νου, αποδεικνύεται ότι είναι η δική του προσπάθεια να τον εκτοπίσει και να πραγματοποιήσει κάτι πραγματικά δικό του. Εκείνο που μαθαίνει ο Montaigne από τον Σωκράτη είναι ότι το να τον ακολουθήσει σημαίνει να γίνει κάτι διαφορετικό από αυτόν. Το να ασκεί κανείς την τέχνη του βίου σύμφωνα με το πρότυπο του Σωκράτη αποδεικνύεται, άλλη μια φορά, ότι σημαίνει τη δημιουργία ενός εαυτού τόσο διαφορετικού από εκείνον του Σωκράτη όσο διαφορετικός ήταν ο Σωκράτης από τους υπόλοιπους του κόσμου του.

Δεν υπήρξε κανείς που να προσπάθησε να είναι τόσο διαφορετικός από τον Σωκράτη όσο ο Nietzsche, που πάλεψε με συνέπεια ενάντια σε όλα όσα αντιπροσώπευε ο Σωκράτης, και τα οποία, για κείνον, συχνά σήμαιναν όλα τα κακά του κόσμου, έτσι όπως αυτός τα εννοούσε. Το πέμπτο κεφάλαιο εξετάζει τη σχέση του Nietzsche με τον Σωκράτη, που διήρκεσε μια ολόκληρη ζωή. Θέτω το ερώτημα γιατί ο Nietzsche, που είχε την αλλόκοτη ικανότητα να βλέπει τα πάντα από πολλές πλευρές και που παρέμεινε ευγνώμων στους Schopenhauer και Wagner ακόμη και μετά την αποκήρυξη των απόψεών τους με τον πιο δριμύ τρόπο, δεν έδειξε ποτέ την ίδια γενναιοψυχία απέναντι στον Σωκράτη. Τα πάντα γύρω από τον Nietzsche δηλώνουν ότι προσπάθησε να διαμορφώσει τον εαυτό του ως μια προσωπικότητα που αρνείται όλα όσα θεωρεί ότι αντιπροσώπευε ο Σωκράτης, και ειδικότερα την άποψη ότι ένας και μοναδικός τρόπος ζωής, ο βίος *μετά λόγου*, ήταν ο βέλτιστος. Κι όμως, το άσβεστο μίσος του για τον Σωκράτη, εάν κανείς το εξετάσει εκ του σύνεγγυς, αποδεικνύεται ότι προέρχεται από τη βαθιά και εύλογη υποψία ότι και οι δύο τους, παρά τις τεράστιες συγκεκριμένες διαφορές που τους χώριζαν, ασχολούνταν, σε τελευταία ανάλυση, με το ίδιο έργο, δηλαδή την προσπάθεια διαμόρφωσης του εαυτού τους. Και εάν ισχύει αυτό, τότε ο Nietzsche είχε να αντιμετωπίσει δύο σοβαρά προβλήματα. Πρώτον, αποδεικνύεται ότι ήταν λιγότερο πρωτότυπος απ' όσο ήθελε να πιστεύει: ήταν περισσότερο μιμητής απ' όσο του επέτρεπαν οι απόψεις του. Δεύτερον, το γεγονός ότι το προσωπικό έργο αυτοδιαμόρφωσης του Σωκράτη θα μπορούσε να θεωρηθεί ως καθολικός ύμνος προς το βίο του λόγου ως τον βέλτιστο για όλους, υποδηλώνει ότι η προσπάθεια του Nietzsche «να γίνει αυτό που ήταν» μπορεί κάποια μέρα να είχε την ίδια τύχη. Ίσως, λοιπόν, η μοίρα των επιτυχημένων προσπαθειών της αυτοδημιουργίας είναι να παύουν κάποια στιγμή να εμφανίζονται ως προσωπικά επιτεύγματα. Όμως στην περίπτωση αυτή, ο Σωκράτης και ο Nietzsche, παρά τις διαφορές που τους χωρίζουν, μπορούν να αποδειχθούν σε τελευταία ανάλυση σύμμαχοι. Τι θα σήμαινε αυτό για την προσπάθεια του Nietzsche να ξεφύγει από τη «δογματική», καθολική φιλοσοφία που θεωρούσε ότι εισήγαγε ο Σωκράτης; Το

να ξεφύγει από τον Σωκράτη μπορεί για κείνον να ήταν τελικά τόσο αδύνατον όσο το να ξεφύγει από τον ίδιο του τον εαυτό.

Η απέχθεια του Nietzsche για τον Σωκράτη δεν αντανακλάται στη στάση του μεγαλύτερου μαθητή του κατά τον εικοστό αιώνα. Στο έκτο κεφάλαιο, εξετάζω τις τελικές διαλέξεις του Michel Foucault στο Collège de France. Ο Foucault αρνείται να δεχτεί την άποψη του Nietzsche ότι τα τελευταία λόγια του Σωκράτη στον *Φαίδωνα* αποκαλύπτουν ότι πάντοτε θεωρούσε τη ζωή ως αρρώστια και ότι ήταν ανακουφισμένος που θα πέθαινε. Αντιθέτως, ο Foucault ισχυρίζεται ότι ο Σωκράτης αγαπούσε τη ζωή, την Αθήνα και τον κόσμο και ότι είχε αφιερώσει τον εαυτό του στη βελτίωση των συμπολιτών του. Ο Foucault, που ταυτίζεται με τον Σωκράτη στο βαθμό που συνταιριάζει τη φωνή του με τη δική του μ' έναν τρόπο που μοιάζει να έχει σχεδιαστεί έτσι ώστε να εξαλείψει αυτά που τους διακρίνουν, επιμένει στη χρησιμότητα που είχε ο Σωκράτης για την Αθήνα και για τον κόσμο εν γένει. Ισχυρίζομαι δε, βάσει του επιχειρήματος που διατρέχει ολόκληρο το βιβλίο, ότι το σχέδιο του Σωκράτη ήταν περισσότερο ιδιωτικό απ' όσο δέχεται ο Foucault. Ο Σωκράτης ενδιαφερόταν πρωτίστως για τη φροντίδα του εαυτού του, και προέτρεπε τους συμπολίτες του να αναλάβουν τη διεξαγωγή ενός παρόμοιου ιδιωτικού έργου για τον εαυτό τους. Κάνω μια επισκόπηση της πνευματικής εξέλιξης του Foucault, από τον αυστηρό, απόμακρο ιστορικό στοχαστή των πρώτων έργων του έως τον ευσπλαχνικό υποστηρικτή της «αισθητικής της ύπαρξης» των ύστερων γραπτών του. Και υποστηρίζω ότι επέμενε στη χρησιμότητα του Σωκράτη επειδή πίστευε ότι και ο ίδιος θα μπορούσε να είναι χρήσιμος στους ανθρώπους για τους οποίους ενδιαφερόταν. Ο Foucault θεωρούσε ότι δημιούργησε έναν εαυτό και μια ζωή που θα μπορούσε να είναι σημαντική και για άλλους σαν κι εκείνον. Και παρ' όλο που δεν απευθύνθηκε στο πλατύ κοινό, σε ολόκληρη την πολιτεία, όπως θεωρούσε ότι είχε κάνει ο Σωκράτης, ήταν πεπεισμένος ότι το σχέδιο της αυτοδιαμόρφωσής του, της «ἐπιμελείας ἑαυτοῦ», θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως πρότυπο για διάφορες ομάδες, και ειδικότερα για τους ομοφυλόφιλους και άλλες καταπιεσμένες μειοψηφίες οι οποίες, επειδή καταστέλλονται στο σημερινό κόσμο, δεν είναι σε θέση να μιλήσουν με τη δική τους φωνή.

Η επισκόπησή μου του πώς αντιμετωπίστηκε ο Σωκράτης από διάφορους φιλοσόφους που ενδιαφέρονταν περισσότερο να εδραιώσουν κάποιους νέους τρόπους ζωής παρά να δώσουν απαντήσεις σε ανεξάρτητα δεδομένα φιλοσοφικά ερωτήματα, φαίνεται τελικά ότι εμπεριέχει και τη δική της εκδοχή όσον αφορά το ποιος ήταν ο Σωκράτης. Η ιστορική αντικειμενικότητα που θεωρούσα στόχο μου όταν ξεκίνησα να σκέφτομαι τις διαλέξεις από τις οποίες προέκυψε τούτο το βιβλίο έδωσε σταδιακά τη θέση της —εν μέρει μόνο,

ελπίζω— σε μια πιο προσωπική σχέση με εκείνον που βρίσκεται στην κορυφή αυτής της παράδοσης και με τους άλλους φιλοσόφους που εξετάζω. Συνειδητοποίησα σιγά σιγά ότι κι εγώ προσπάθησα να βρω στον Σωκράτη ένα πρότυπο για τη δική μου προσέγγιση στα πράγματα που μου είναι σημαντικά. Το ενδιαφέρον μου στράφηκε από τη μελέτη της τέχνης του βίου στην πρακτική της· ή μάλλον, έφτασα στο σημείο να συνειδητοποιήσω ότι το να μελετά κανείς την τέχνη του βίου σημαίνει να ασχολείται με μία από τις μορφές της. Πρόκειται για ένα ενδιαφέρον το οποίο ανακάλυψα μόλις τελευταία, και δεν είμαι βέβαιος για το πού μπορεί να με οδηγήσει. Και παρ' όλο που, όπως κάθε παρόμοιο έργο, έτσι και το δικό μου είναι και μοιραία θα παραμείνει ανολοκλήρωτο, ελπίζω κάτι τέτοιο να μην ισχύει για το τμήμα του έργου που συνιστά αυτό το βιβλίο.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ
Η σιωπή

1

Η πλατωνική ειρωνεία

Ο συγγραφέας και το κοινό

Μα δεν είναι χάρμα, δεν είναι υπέροχο, που η γλώσσα μια μόνο λέξη διαθέτει για όλα όσα σχετίζονται με την αγάπη — από την άχραντη αγιότητα ως τον πιο σαρκικό πόθο; Το αποτέλεσμα είναι πως ξεδιαλύνεται τέλεια η αμφιβολία, γιατί η αγάπη δεν μπορεί ν' αποχωριστεί το σώμα ακόμη και στις πιο καθαγιασμένες μορφές της, κι ούτε της λείπει η αγιότητα ακόμη και στις πιο σαρκικές στιγμές της ... Η τρυφερότητα βρίσκεται σίγουρα κάτω από τα πιο θαυμαστά και τα πιο διεφθαρμένα πάθη. Αναποφάσιστη; Μα για όνομα του Θεού, αφήστε το νόημα της αγάπης αξεδιάλυτο! Αξεδιάλυτο — αυτό σημαίνει ζωή και ανθρωπιά και το ν' ανησυχούμε για κάτι τέτοιο θα πρόδιδε μία ζοφερή έλλειψη λεπτότητας.

THOMAS MANN, *Το μαγικό βουνό**

Κανένα μυθιστόρημα δεν μπορεί να φτάσει το βαθμό αμφισημίας που διαπερνά το *Μαγικό βουνό*. Κανένα κείμενο δεν μπορεί να συνοψίσει αυτή την αμφισημία καλύτερα από το σύντομο τούτο λόγο πάνω στη διπλή φύση της αγάπης —«άχραντη αγιότητα» και «σαρκικός πόθος»— που ισορροπεί κομψά και αναποφάσιστα ανάμεσα σ' αυτούς τους δύο φαινομενικά ασύμβατους πόλους. Η ειρωνεία του Thomas Mann στερεί τους αναγνώστες του από κάθε τελικό έρεισμα. Ο Mann φροντίζει ώστε να εξαπατηθούν όλοι εκείνοι που προσπαθούν να προσδιορίσουν άπαξ και διά παντός τη φύση του Χανς Κάστορπ, του ανεπιτήδευτου και ασυνήθιστου ήρωα του μυθιστορήματος, και

* Για τα αποσπάσματα από το *Μαγικό βουνό* δεν καταφύγαμε στις δόκιμες ελληνικές μεταφράσεις που κυκλοφορούν, αλλά επιλέξαμε να αποτολμήσουμε οι ίδιοι την απόδοσή τους βάσει της αγγλικής μετάφρασης που χρησιμοποιεί ο Α. Νεχαμάς, σε μια προσπάθεια να αποφύγουμε ενδεχόμενες παρερμηνείες της δικής του ανάγνωσης του μυθιστορήματος. [Σ.τ.Μ.]

της ασθένειας που τον οδηγεί στο σανατόριο όπου παραμένει, τελικά, αντί για τρεις εβδομάδες, επτά ολόκληρα χρόνια. Η ειρωνεία του Mann δημιουργεί αυταπάτες στους αναγνώστες του μυθιστορήματος, καθώς αυτοί έρχονται σε επαφή με διάφορους χαρακτήρες που η ζωή τους είναι γεμάτη από διαρκείς αυταπάτες και απέναντι στους οποίους κάνει τους αναγνώστες του να αισθανθούν, χωρίς λόγο, ανώτεροι. «Το ερωτηματικό χαμόγελο αυτής της ειρωνείας» γράφει ένας κριτικός, «αγκαλιάζει αδιακρίτως το συγγραφέα και το θέμα του».[1] Όμως το χαμόγελο αυτό, όπως θα δούμε, αγκαλιάζει και τον αναγνώστη, και δεν είναι ούτε αμιγώς καλόκαρδο ούτε εντελώς καλοκάγαθο.

Θα ξεκινήσω με τον Thomas Mann προκειμένου να εικονογραφήσω ένα είδος ειρωνείας που διατρέχει όλο το βιβλίο: δεν αποκαλύπτει την πραγματική πνευματική κατάσταση του ειρωνευτή και υποδηλώνει ότι μια τέτοια κατάσταση μπορεί να μην υπάρχει καν. Δημιουργεί ένα μυστήριο γύρω από το συγγραφέα και από τους ήρωες, και συχνά ξεγελάει τους αναγνώστες. Έλκει την καταγωγή της από τον Πλάτωνα, που από όσους την ασκούν ίσως παραμένει εκείνος που μας βάζει περισσότερο σε σκέψεις. Στόχος μου είναι να εξετάσω το ιδιαίτερο, σχεδόν παράδοξο φαινόμενο ότι από την ειρωνεία του Πλάτωνα και του Σωκράτη, του ήρωα που ο Πλάτων δημιούργησε και στον οποίο έδωσε ισχυρότερα ερείσματα στην πραγματικότητα απ' ό,τι στον εαυτό του, εμφανίστηκε σταδιακά μια ολόκληρη παράδοση που αφορά το πώς μπορεί κανείς να ζήσει τη ζωή του.

Η παράδοση αυτή διαρκώς επανερμηνεύεται και κατευθύνεται προς τις πλέον ανόμοιες απολήξεις από τους εχθρούς αλλά και από τους θαυμαστές του Σωκράτη. Σήμερα, έχει εξελιχθεί σε μια ολόκληρη οικογένεια παραδόσεων, σε μια συνολική προσέγγιση στη φιλοσοφία όχι ως θεωρητικό πεδίο, αλλά ως τέχνη του βίου. Έχει δημιουργήσει τις πλέον διαφορετικές εικόνες του Σωκράτη, καθώς και τις πλέον διαφορετικές αντιλήψεις για την ίδια τη ζωή. Συγκεκριμένα, έχει εμπνεύσει μια ιδιαίτερη προσέγγιση που θεωρεί ότι η ανθρώπινη ζωή έχει τη μεγαλύτερη αξία, όταν βιώνεται με τον πιο εξατομικευμένο και μοναδικό τρόπο. Κι όμως, όλες αυτές οι διαφορετικές ατομικές ζωές, σε τρεις από τις οποίες θα αναφερθούμε στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, παραπέμπουν ρητά στον Σωκράτη, που επίμονα παρουσιάζεται μπροστά τους με μια αδιαπέραστη σιωπή, αρνούμενος να τους αφήσει να δουν πώς κατόρθωσε να ζήσει όπως έζησε. Κι αυτό είναι κάτι που μας κάνει να αναρωτιόμαστε μήπως όλοι οι συνεχιστές του —φίλοι και εχθροί— έχουν γίνει, τρόπον τινά, παιχνίδι στα χέρια του Σωκράτη. Όμως, προτού στραφούμε στον Σωκράτη, θα ξεκινήσουμε με έναν πιο ταπεινό, πολύ λιγότερο επιβλητικό και αξιοθαύμαστο, αλλά ίσως εξίσου αινιγματικό ήρωα, ο οποίος, με τον δικό του φλεγματικό, μεσοαστικό τρόπο, προσπάθησε επίσης να φτιάξει μια ζωή για τον εαυτό του.

Το πρώτο πρωινό που βρέθηκε στο Ιντερνάσιοναλ Χάους Μπέργκχοφ, όπου είχε πάει για τρεις εβδομάδες να ξεκουραστεί και να διασκεδάσει το φυματικό εξάδελφό του, ο Χανς Κάστορπ ξύπνησε νωρίτερα απ' ό,τι συνήθως παρά τη μεγάλη του εξάντληση της προηγούμενης νύχτας. Κι ενώ, με χαρακτηριστική σχολαστικότητα, είχε απορροφηθεί από την πρωινή τουαλέτα του προτού κατέβει να πάρει το πρωινό του, στο μυαλό του ήρθαν διάφορες σκέψεις για τον ταραγμένο ύπνο του. «Θυμήθηκε τα μπερδεμένα όνειρά του και κούνησε το κεφάλι του με επιείκεια για όλες αυτές τις ανοησίες, με την ανωτερότητα του ανθρώπου που ξυρίζεται στο ξάστερο φως της λογικής. Δεν ένιωθε ακριβώς ξεκούραστος, αλλά είχε μια αίσθηση πρωινής φρεσκάδας» (σ. 56).[2]

Ο ήχος μιας μουσικής ανέβηκε από την κοιλάδα που βρισκόταν κάτω από το Μπέργκχοφ την ώρα που ο Χανς Κάστορπ στεκόταν στη βεράντα του στο μαγικό βουνό. Ο Χανς, που αγαπούσε πολύ τη μουσική, «μέσα απ' την καρδιά του», αφέθηκε σ' αυτήν. «Άκουγε μ' ευχαρίστηση, το κεφάλι του γερμένο στο πλάι, τα μάτια λίγο κόκκινα» (σ. 56). Όσοι διαβάζουν για πρώτη φορά το μυθιστόρημα του Mann, δεν μπορούν να ξέρουν ότι ο Χανς πάντα ακούει μουσική, πίνει την μπίρα του και αντιμετωπίζει το θάνατο, είτε ως σαφές ενδεχόμενο είτε απλώς ως υπαινιγμό, με το κεφάλι του γερμένο στο πλάι. Η στάση αυτή, σε ολόκληρο το έργο, είναι ένας τρόπος να εκφράσει πως καταλαβαίνει, εκτιμά ή συναισθάνεται μια συγκεκριμένη κατάσταση από την οποία, όμως, κρατάει τις αποστάσεις του, πως παραμένει, επιφανειακά τουλάχιστον, ανέγγιχτος απ' αυτήν, όπως είναι και το σωστό για έναν άνθρωπο της δικής του θέσης και ιδιοσυγκρασίας.[3] Και είτε το συνειδητοποιούν οι αναγνώστες είτε όχι, η πρώτη αίσθηση της πρωινής φρεσκάδας του Χανς είναι ήδη μολυσμένη από σημάδια θανάτου. Αμέσως μετά την άφιξή του, το προηγούμενο βράδυ, είχε μάθει ότι οι σοροί νεκρών από κάποιο άλλο σανατόριο, που βρισκόταν ψηλότερα από το Μπέργκχοφ στην πλαγιά του βουνού, έπρεπε να μεταφερθούν μέχρι το χωριό πάνω σε έλκυθρα μες στο χειμώνα. Όμως, ακόμη κι αν το υστερικό γέλιο του Χανς καθώς αναλογιζόταν αυτήν τη μακάβρια πληροφορία —«γέλια άγρια και ασυγκράτητα, που τον έκαναν να τιναχτεί ολόκληρος και παραμόρφωσαν το πρόσωπό του» (σ. 17)— μετέτρεψε το τρομερό γεγονός σε κάτι κωμικό και εξωφρενικό ταυτόχρονα, ο θάνατος είχε ήδη παρεισφρήσει στην επίσκεψη και στη ζωή του νεαρού άνδρα. Φαινομενικά το βουνό είναι οργανωμένο ως τόπος αναψυχής για αργόσχολους πλουσίους, ενώ στην πραγματικότητα είναι τόπος θανάτου. Όμως ο θάνατος μπορεί ακόμη να προκαλεί γέλια.

Ταραγμένα όνειρα, κόκκινα μάτια, η αίσθηση ότι δεν ξεκουράστηκε, μια στάση που σχετίζεται με το στοχασμό πάνω στο θάνατο (παρ' όλο που ο Χανς δεν έχει επίγνωση αυτής της σχέσης περισσότερο απ' ό,τι ο αναγνώ-

στης που διαβάζει το μυθιστόρημα για πρώτη φορά): κάτι δεν πάει καλά μ' αυτόν το νεαρό μηχανικό. Όμως, η επίσημη ιστορία που τόσο ο ίδιος όσο και οι αναγνώστες γνωρίζουν είναι ότι έχει έρθει στο σανατόριο βασικά για να απασχολήσει λίγο το μυαλό του άρρωστου εξαδέλφου του. Και έχοντας κυρίως αυτό στο νου του, ο Χανς εξακολουθεί να είναι ευχαριστημένος, εφησυχασμένος και ήρεμος. Τα συμπτώματα της ανησυχίας του, που αποδεικνύονται συμπτώματα της ασθένειάς του, είναι βουβά και υποτονικά. Περνούν απαρατήρητα ή σχεδόν απαρατήρητα. Γλιστρούν κάτω ακριβώς απ' το κατώφλι της συνείδησης τόσο του ήρωα όσο και του αναγνώστη. Είναι εκεί (μαζί με άλλα, όπως θα δούμε στη συνέχεια), αλλά εξακολουθούν να σημαίνουν λίγα πράγματα ή και τίποτα.[4]

Εξακολουθώντας να βρίσκεται στη βεράντα του, ο Κάστορπ στέκεται και κοιτάζει μια μαυροντυμένη γυναίκα που περπατάει μόνη στον κήπο του σανατορίου. Και πάλι, χωρίς να το γνωρίζουν ακόμη ούτε ο ήρωας ούτε ο αναγνώστης, αυτό τον συνδέει ακόμη περισσότερο με το θάνατο, αφού η γυναίκα, γνωστή στους ασθενείς του Μπέργκχοφ ως Tous-les-deux, βρίσκεται εκεί για να φροντίσει τους δύο ετοιμοθάνατους γιους της.[5] Και καθώς την παρακολουθεί, ο Κάστορπ αρχίζει να ακούει «κάτι θορύβους» από το δωμάτιο των Ρώσων, του ζευγαριού που μένει ακριβώς δίπλα του. Βυθισμένος ακόμη στην αγνή ομορφιά του τοπίου που τον περιβάλλει, ο Χανς νιώθει ότι οι ήχοι αυτοί «όπως και η θλιβερή εμφάνιση της γυναίκας κάτω στον κήπο δεν ταίριαζαν με τη χαρωπή φρεσκάδα του πρωινού» (σσ. 56-57).[6] Θυμάται τώρα ότι είχε ακούσει παρόμοιους ήχους από το ίδιο δωμάτιο το προηγούμενο βράδυ, την ώρα που ετοιμαζόταν να ξαπλώσει, «αν και η κούρασή του τον είχε εμποδίσει να τους προσέξει: μια πάλη, λαχανιάσματα και χαχανητά, που ο σκανδαλώδης χαρακτήρας τους δεν μπορούσε πλέον να διαφύγει την προσοχή του νεαρού άνδρα, παρ' όλο που, από καλοκάγαθη διάθεση, στην αρχή προσπάθησε να τους δώσει μια αθώα ερμηνεία» (σ. 57).

Ο Κάστορπ, επομένως, ξέρει πώς να προστατέψει τον εαυτό του —μέχρις ενός ορισμένου σημείου— από διάφορα συμβάντα που του προξενούν αμηχανία ή δυσαρέσκεια. Ακόμη κι εκείνο το πρωινό, καθώς ακούει τους ήχους άλλη μια φορά και αρχίζει να σχηματίζει μια σαφή ιδέα περί τίνος πρόκειται, αντιστέκεται. Και η αντίστασή του δεν είναι αθώα: «Ίσως να 'ταν κάτι παραπάνω ή κάτι άλλο από μια καλοκάγαθη διάθεση». Η στάση του, γράφει ο Mann, είναι αυτό που ενίοτε ονομάζουμε «ψυχική αγνότητα», ενίοτε «ακεραιότητα», άλλοτε «υποκρισία» κι άλλοτε πάλι «μια μυστικιστική σκοτεινή αίσθηση δέους και ευλάβειας». Και σύμφωνα με την πρακτική που ακολουθεί σε ολόκληρο το μυθιστόρημα, ο Mann δεν προσπαθεί να καταλήξει σε κάποια από αυτές τις εναλλακτικές εκδοχές: «Κι αλήθεια, κάτι απ' όλα αυτά υπήρχε στην έκφραση και τη στάση του Χανς Κάστορπ καθώς

άκουγε. Έμοιαζε να υιοθετεί μια έκφραση ευπρεπούς άγνοιας· να ρίχνει νοερά ένα πέπλο πάνω απ' τους ήχους που άκουγε· να λέει στον εαυτό του ότι η εντιμότητά του, του απαγόρευε να δείξει ότι αναγνώριζε τους ήχους, ότι τους πρόσεχε καν – του έδινε έναν αέρα ευπρέπειας που δεν ήταν εντελώς φυσικός, παρ' ότι ήξερε πώς να τον υποδύεται όταν χρειαζόταν» (σ. 57).[7]

Μας γίνεται, λοιπόν, σαφές ότι μια τέτοια ευπρεπής συμπεριφορά σίγουρα δεν είναι στη φύση του νεαρού μηχανικού. Θα πρέπει να απέκτησε την έκφραση του προσώπου μαζί με τη στρατηγική της αυταπάτης που αυτή φανερώνει σε κάποια συγκεκριμένη στιγμή της ζωής του. Και πράγματι, έχουμε ήδη μάθει πότε συνέβη αυτό. Τότε που πέθανε ο παππούς του, από τη μεριά του πατέρα του, στο σπίτι του οποίου είχε περάσει ένα διάστημα της παιδικής του ηλικίας, και βρισκόταν στο νεκροκρέβατο ντυμένος όχι με τα μαύρα καθημερινά του ρούχα, αλλά με μια παλιομοδίτικη επίσημη στολή που ο Χανς πάντα ένιωθε ότι εξέφραζε «τον γνήσιο, τον αυθεντικό παππού» (σ. 39). Ενώ ο ηλικιωμένος άντρας αναπαυόταν στο φέρετρό του, λάμποντας μέσα στην επίσημη στολή του, ο Χανς παρατήρησε ότι «μια μύγα είχε καθίσει πάνω στο ακίνητο μέτωπο κι άρχισε να κουνά την προβοσκίδα της» (σ. 42). Ο υπηρέτης του παππού προσπάθησε να τη διώξει χωρίς να τραβήξει την προσοχή: «Ο γερο-Φίτε, με προσοχή, προσπάθησε να τη διώξει φροντίζοντας να μην αγγίξει το μέτωπο του νεκρού, παίρνοντας μια έκφραση κόσμιας αφηρημάδας –ένα σκοτείνιασμα του προσώπου, ας πούμε– σαν να μην ήθελε να ξέρει τι έκανε εκείνη τη στιγμή» (σ. 43).[8] Το μάθημα του Φίτε δεν πήγε χαμένο. Ο Χανς Κάστορπ διδάχτηκε την ικανότητα να αρνείται το προφανές· το πώς αντιμετώπισε εκείνο το περιστατικό με τους διπλανούς του που έκαναν έρωτα, είναι ένα τέλειο παράδειγμα.[9]

Για να μην αναγκάζεται να ακούει αυτό από το οποίο γίνεται όλο και πιο δύσκολο να απαλλαγεί με κάποια εξήγηση, ο Χανς φεύγει από τη βεράντα και μπαίνει στο δωμάτιό του. Αλλά η κίνησή του αποτυγχάνει τελείως, γιατί ο θόρυβος που κάνουν οι Ρώσοι γείτονές του είναι ακόμη δυνατότερος, έτσι όπως διαπερνά το λεπτό τοίχο που χωρίζει το δωμάτιό τους από το δικό του. Είναι σοκαρισμένος. Κοκκινίζει. Προσπαθεί να τους δικαιολογήσει: «Ε, τουλάχιστον είναι παντρεμένοι ... Αλλά μέρα μεσημέρι – είναι κάπως βαρύ! Και χτες το βράδυ το ίδιο, είμαι βέβαιος. Αλλά βέβαια είναι άρρωστοι, ή τουλάχιστον ο ένας απ' τους δυο, διαφορετικά δεν θα 'ταν εδώ» (σσ. 57-58).

Είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς σε αυτό το σημείο ότι ένας άνδρας όπως ο Χανς, που δεν μπορεί να παραδεχτεί με ήσυχη συνείδηση ούτε καν ότι υπάρχει τέτοιου είδους συμπεριφορά, θα μπορούσε ποτέ να ενδώσει σ' αυτήν. Κατ' αρχήν, σε αντίθεση με τους γείτονές του, δεν είναι άρρωστος.

Είναι επισκέπτης στο Μπέργκχοφ. Δεν βρίσκεται εκεί για την υγεία του: η συμβουλή του οικογενειακού γιατρού του να περάσει μερικές εβδομάδες στα βουνά παρουσιάστηκε με τόσο συνηθισμένο τρόπο και χωρίς φανφάρες, ώστε περνάει απαρατήρητη (σ. 53). Και, στο βαθμό που θα προσέξει κάποιος αυτό το επεισόδιο, ως λόγος για τον οποίο δίνεται αυτή η ιατρική συμβουλή μας παρουσιάζεται το γεγονός ότι ο Χανς έχει απλώς κουραστεί λίγο μετά τις εξετάσεις του στο πανεπιστήμιο και χρειάζεται μια σύντομη ανάπαυση προτού ξεκινήσει να εργάζεται στα σοβαρά. Κι ακόμη περισσότερο, ότι στον εξάδελφό του, τον Γιόακιμ, που είναι πολύ σοβαρά άρρωστος από φυματίωση και βρίσκεται στο σανατόριο, θα έκανε καλό λίγη συντροφιά. Κι ωστόσο, το απερίσκεπτο σχόλιο του Χανς ότι τουλάχιστον ένας από τους Ρώσους θα πρέπει να ήταν άρρωστος «διαφορετικά δεν θα 'ταν εδώ» δίνει έναν αμφιλεγόμενο τόνο στη δική του παρουσία στο σανατόριο. Αφού κι εκείνος βρίσκεται εκεί, γιατί θα έπρεπε να διαφέρει απ' αυτούς; Όμως προτού ακόμη προλάβουμε να θέσουμε ένα τέτοιο ερώτημα, η αφήγηση προχωρεί και ο ζωηρός ρυθμός της μας εμποδίζει να εστιάσουμε την προσοχή μας σοβαρά σε ένα τέτοιο φαινομενικά τυχαίο σημείο. Οι καλοί αναγνώστες θα θυμηθούν αυτό το περιστατικό λίγο αργότερα, αλλά τη στιγμή αυτή είναι δύσκολο να του αποδοθεί σημασία ως θέμα από μόνο του.

Υπάρχει, επίσης, και ένας δεύτερος λόγος για τον οποίο ο Κάστορπ δεν μπορούσε ποτέ ούτε στα όνειρά του να φανταστεί ότι θα συμπεριφερόταν όπως οι γείτονές του, που γευματίζουν σ' αυτό που είναι γνωστό ως το «κακό» ρώσικο τραπέζι. Γνωρίζουμε ήδη ότι είναι ένας εξαιρετικά καθωσπρέπει λεπτολόγος νεαρός Γερμανός και ξέρει, όπως μόλις είδαμε, ότι οι τοίχοι του Μπέργκχοφ είναι τόσο λεπτοί ώστε ο καθένας μπορεί ν' ακούσει όλα όσα συμβαίνουν μέσα στα δωμάτιά του. Δεν θα εξέθετε ποτέ τον εαυτό του στον κίνδυνο να γίνει στόχος των πολυπληθών κουτσομπολιών του σανατορίου. Κι όμως, τελικά θα συμπεριφερθεί όπως και οι αγροίκοι γείτονές του. Τη νύχτα του καρναβαλιού, προσπαθεί για πολύ και ίσως με επιτυχία να πείσει την Κλαούντια Σωσά, τη Ρωσίδα την οποία έχει στο μεταξύ ερωτευτεί, ότι είναι στ' αλήθεια άρρωστος —«ένας από μας»— και όχι απλώς ένας υποκριτής από «τα πεδινά». Η Κλαούντια, που η διαγωγή της είναι κάθε άλλο παρά καθωσπρέπει,[10] τον καλεί στο δωμάτιό της, κι εκείνος περνάει μαζί της ένα μέρος της νύχτας. Όπως και πολλοί από τους ασθενείς που τόσο περιφρονεί, ο Χανς καταλήγει σ' αυτό που, τουλάχιστον εξωτερικά, μοιάζει με μια χυδαία σύντομη περιπέτεια. Όμως κι αυτό είναι κάτι που δεν το γνωρίζουμε ακόμη.

Εκείνο που ξέρουμε σ' αυτό το αρχικό στάδιο είναι ότι η συμπεριφορά των γειτόνων του έχει αναστατώσει εξαιρετικά τον Κάστορπ:

Το κοκκίνισμα που μόλις είχε σκεπάσει τα φρεσκοξυρισμένα μάγουλά του [*die frisch rasierten Wangen*] δεν υποχώρησε, ούτε και η αίσθηση της ζεστασιάς που το συνόδευε: το πρόσωπό του έλαμπε με την ίδια στεγνή θέρμη, όπως και το προηγούμενο βράδυ. Είχε απαλλαγεί απ' αυτή στον ύπνο του, μα το κοκκίνισμα την έκανε να εμφανιστεί ξανά. Τούτη η ανακάλυψη δεν τον διέθεσε καθόλου ευνοϊκά απέναντι στο ελεεινό ζευγάρι της διπλανής πόρτας· και μάλιστα σούφρωσε τα χείλια του και μουρμούρισε κάτι υποτιμητικό προς το μέρος τους καθώς προσπαθούσε να δροσίσει το καυτό πρόσωπό του με κρύο νερό — και το μόνο που κατάφερε ήταν να το κάνει να φουντώσει περισσότερο. Ένιωσε προσβεβλημένος. Η φωνή του είχε αλλοιωθεί από την κακή του διάθεση όταν απάντησε στο χτύπημα του εξαδέλφου του στον τοίχο· και εμφανίστηκε μπροστά στον Γιόακιμ, μόλις εκείνος μπήκε στο δωμάτιο, κάθε άλλο παρά φρέσκος [*erfrischt*] και γεμάτος ζωντάνια, όπως είναι ο άνθρωπος μετά από έναν καλό ύπνο. (σ. 58)

Ο Χανς Κάστορπ υιοθετεί αυτό «το σεμνό σκοτείνιασμα του προσώπου» αρκετά συχνά στην πορεία του μυθιστορήματος. Είναι μια μορφή αυταπάτης — ίσως ήπια, ίσως και όχι. Το συγκεκριμένο κομμάτι του βιβλίου που είναι αφιερωμένο στο πρώτο του πρωινό στο σανατόριο απεικονίζει και έχει ως θέμα την ικανότητα του Χανς να αγνοεί, έως ένα βαθμό τουλάχιστον, ζητήματα που τον αναστατώνουν ή τον απειλούν — και στη συγκεκριμένη περίπτωση, το γεγονός ότι οι γείτονές του, τους οποίους θεωρεί αγροίκους και λιγότερο υγιείς από τον ίδιο, κάνουν έρωτα χωρίς καμία λεπτότητα.

Το πέπλο που ρίχνει ο Χανς μοιάζει στην καλύτερη περίπτωση με τούλι, είναι ημιδιαφανές, και δεν μπορεί να κρύψει εντέλει τα καμώματα του ζευγαριού των Ρώσων. Κι ωστόσο, με την ίδια κίνηση, ο Χανς ρίχνει άλλο ένα παραπέτασμα, πιο ουσιαστικό, βαρύτερο, που μοιάζει με βελούδο. Καθώς παρατηρούμε τον Χανς να διαμορφώνει και να χειρίζεται τα συναισθήματά του για τους γείτονές του, καθώς τον βλέπουμε πρώτα να αρνείται και στη συνέχεια να δικαιολογεί τη συμπεριφορά τους εξαιτίας της ασθένειάς τους, χάνουμε —*θα πρέπει* να μας διαφεύγει, νομίζω, αφού και του ίδιου του Χανς του διαφεύγει— ένα πλήθος ενδείξεων που αφορούν την κατάσταση της δικής του υγείας, η οποία αποτελεί ζήτημα πολύ σημαντικότερο για ολόκληρο το μυθιστόρημα.

Οι ενδείξεις αυτές παρουσιάζονται με υπαινικτικό τρόπο. Τις έχω ήδη παραθέσει: «Δεν ένιωθε ακριβώς ξεκούραστος, αλλά είχε μια αίσθηση πρωινής φρεσκάδας»· «άκουγε μ' ευχαρίστηση, το κεφάλι του γερμένο στο πλάι, τα μάτια λίγο κόκκινα»· «το πρόσωπό του έλαμπε με την ίδια στεγνή θέρμη, όπως και το προηγούμενο βράδυ». Όμως ο Mann αντισταθμίζει αυτούς

τους υπαινιγμούς στην αδιαθεσία του Χανς με αναφορές για το πόσο καλά θα πρέπει να αισθάνεται κανείς, όταν ξυπνάει στον καθαρό βουνίσιο αέρα και ξυρίζεται «στο ξάστερο φως της λογικής». Στο τέλος αυτού του κεφαλαίου, όταν φτάνει ο Γιόακιμ να πάρει τον εξάδελφό του για να πάνε για το πρωινό, ο Mann μας αφήνει να αντιληφθούμε την ενοχλημένη φωνή του και το αναψοκοκκινισμένο πρόσωπό του αντικειμενικότερα, θα μπορούσαμε να πούμε, από την οπτική γωνία του Γιόακιμ. Ο Γιόακιμ δεν δικαιολογεί την εμφάνιση του εξαδέλφου του. Όμως ο θυμός του Χανς για τη συμπεριφορά των γειτόνων του, που όσο πάει και μεγαλώνει, και στον οποίο είναι αφιερωμένο το μεγαλύτερο μέρος της παραγράφου που οδηγεί στην είσοδο του Γιόακιμ, έχει καταλάβει την προσοχή μας σε τέτοιο βαθμό, ώστε παρέχει μια πειστική ψυχολογική εξήγηση στην αναστατωμένη εμφάνιση του Χανς: είναι αναψοκοκκινισμένος επειδή ήταν σοκαρισμένος, ταραγμένος και θυμωμένος. Είναι δύσκολο να ερμηνεύσουμε το κοκκίνισμα στο πρόσωπό του ως το πρώτο σύμπτωμα της φθίσης που τον κρατάει στο βουνό και τελικά τον κάνει, από μία άποψη, όμοιο με τους υπόλοιπους ασθενείς από τους οποίους, ακόμη και στο τέλος του βιβλίου, θα συνεχίσουμε να προσπαθούμε να τον διαχωρίσουμε.

Αυτό το πολύ μικρό τμήμα του εκτενούς μυθιστορήματος δείχνει τις λειτουργίες της αυταπάτης. Ο Mann δεν εξηγεί πώς λειτουργεί η αυταπάτη· δεν έχει κάποια «θεωρία» γι' αυτήν. Όμως και μόνο ο τρόπος που περιγράφει το φαινόμενο δημιουργεί μια αίσθηση ανατριχίλας. Στο μεγαλύτερο μέρος της αφήγησης, αν και προοδευτικά λιγότερο στα πιο προχωρημένα στάδιά της, ο Mann ταυτίζει την οπτική γωνία του Χανς, του αφηγητή και του αναγνώστη.[11] Η στρατηγική αυτή επιτρέπει στον Mann να αφήσει τους αναγνώστες του να έχουν την ίδια ατελή επίγνωση της κατάστασης του Χανς που διαθέτει και ο ίδιος ο Χανς. Κι εμείς ξεγελιόμαστε για αρκετό διάστημα ως προς την ασθένεια του Χανς. Κι εμείς επιλέγουμε να αγνοήσουμε τις πληροφορίες εκείνες που αναδρομικά θα μπορούσαν να μας έχουν πείσει ότι ο Χανς ήταν άρρωστος (όπως κι αν νοείται η αρρώστια σ' αυτό το αμφιλεγόμενο βιβλίο) για αρκετό καιρό — ίσως από την παιδική του ηλικία ακόμη και σίγουρα προτού του πουν, όπως είπαν και σε μας, ότι θα ήταν καλό να επισκεφθεί τον εξάδελφό του και να ξεκουραστεί πριν ξεκινήσει την επαγγελματική του σταδιοδρομία. Εξακολουθούμε να ξεγελιόμαστε και ως προς το χαρακτήρα του, που γίνεται για μεγάλο διάστημα ο δεύτερος εαυτός μας, επειδή η οπτική γωνία μας βρίσκεται τόσο κοντά στη δική του. Τα λάθη του είναι και δικά μας λάθη. Και δεν αφορούν μόνο τον Χανς αυτά τα λάθη. Είναι και λάθη που αφορούν εμάς τους ίδιους. Παραβλέπουμε το γεγονός ότι έχουμε στη διάθεσή μας όλα τα απαραίτητα στοιχεία για να αποφασίσουμε ότι ο Χανς είναι όντως άρρωστος· αρνιόμαστε ή απλώς

είμαστε απρόθυμοι να δούμε ευθέως τα στοιχεία αυτά και να τα ερμηνεύσουμε όπως θα έπρεπε. Καθώς παρακολουθούμε τον Χανς να προσπαθεί να παραπλανήσει τον εαυτό του σχετικά με τους γείτονές του, παραβλέπουμε ότι ο ίδιος παραβλέπει πολύ πιο επιτυχημένα τα συμπτώματα της φυματίωσης. Η άγνοιά μας για ό,τι αφορά την ασθένεια του Χανς είναι επίσης άγνοια για ό,τι αφορά τον εαυτό μας. Απεικονίζοντας την αυταπάτη του ήρωά του, ο Mann δημιουργεί αυτή την αίσθηση και στους αναγνώστες του. Το αποτέλεσμα δημιουργεί όντως μια αίσθηση ανατριχίλας.

Ενδείξεις ότι ο Χανς Κάστορπ είναι και ήταν άρρωστος για πολύ καιρό βρίσκονται διάσπαρτες σε όλο το *Μαγικό βουνό*. Ξέρουμε, από πολύ νωρίς, ότι τόσο ο νεαρός πατέρας του Χανς όσο και ο παππούς του από τη μεριά του πατέρα του, με τον οποίο ο Χανς έχει τόσα κοινά χαρακτηριστικά —σωματικά, ψυχολογικά, ακόμη και πνευματικά— πέθαναν από πνευμονία (σσ. 30· 39).[12] Η «πνευμονία» («Lungenentzündung»*) δεν μας φέρνει αμέσως στο νου τη φυματίωση,[13] ιδιαίτερα επειδή σ' αυτό το αρχικό στάδιο της αφήγησης, η ασθένεια δεν έχει γίνει ακόμη κεντρικό θέμα. Αυτός είναι σίγουρα ο λόγος για τον οποίο ο Mann χρησιμοποιεί τούτη την πιο ουδέτερη λέξη, όμως αναδρομικά η σπουδαιότητά της είναι καταφανής. Και παρ' ότι είναι αλήθεια πως η μητέρα του Χανς δεν πέθανε από ασθένεια των πνευμόνων αλλά από εμβολή, ο Γιόακιμ είναι γιος της ετεροθαλούς αδελφής της. Επομένως, και η δική της οικογένεια είχε κατά πάσα πιθανότητα προδιάθεση για την ασθένεια.

Και στη συνέχεια, ο Χανς αντιμετωπίζει ένα σοβαρό επεισόδιο φυματίωσης.[14] Όμως τόσο ο ίδιος και ο αφηγητής όσο και, εξαιτίας της ταύτισης των οπτικών γωνιών στις οποίες ήδη αναφερθήκαμε, οι αναγνώστες του μυθιστορήματος, απομακρύνουν την προσοχή τους από τα συμπτώματα. Το αναψοκοκκινισμένο πρόσωπο του Χανς, για παράδειγμα, είναι, όπως θα καταλάβουμε στη συνέχεια, κλασικό σύμπτωμα της ασθένειας: ο αρχίατρος του σανατορίου, ο Χόφρατ Μπέρενς, που κι ο ίδιος έχει προσβληθεί από την ασθένεια την οποία καταπολεμά, είναι πάντοτε κόκκινος με κηλίδες στο πρόσωπο.[15] Αλλά όταν ο Χανς μιλάει γι' «αυτή την καταραμένη κάψα που νιώθω διαρκώς στο πρόσωπό μου» στον πρώτο του περίπατο με τον Γιόακιμ, ο εξάδελφός του του λέει ότι αυτό ακριβώς συνέβη και στον ίδιο όταν πρωτοπήγε στο Μπέργκχοφ: «Στην αρχή ένιωθα αρκετά παράξενα. Μην το σκέφτεσαι και πολύ. Σ' το είπα πως δεν είναι εύκολο να εγκλιματιστεί κανείς στη ζωή εδώ πάνω. Μα ύστερ' από λίγο θα 'σαι εντάξει» (σ. 74). Κατ' αυτό τον τρόπο, το κοκκίνισμα παύει να μας απασχολεί. Εάν όμως αλλάζαμε ελάχιστα την οπτική μας γωνία, θα συνειδητοποιούσαμε ότι, αφού

* Γερμανικά στο κείμενο. [Σ.τ.Μ.]

ο Γιόακιμ είναι στ' αλήθεια άρρωστος, ο παραλληλισμός ανάμεσα στα δύο ξαδέλφια θα συνιστούσε στοιχείο υπέρ της παρουσίας της ασθένειας και όχι εναντίον της.[16]

Ωστόσο, μια τέτοια αλλαγή της οπτικής γωνίας είναι δύσκολο να πραγματοποιηθεί, επειδή κάθε ένδειξη που φανερώνει ότι ο Χανς είναι άρρωστος αντισταθμίζεται από μια εξήγηση που ελαχιστοποιεί τη σπουδαιότητα του κάθε συμπτώματος και το ερμηνεύει κατά τρόπο διαφορετικό. Παραδείγματος χάριν, τη βραδιά της άφιξης του Χανς στο σανατόριο, η κατάστασή του είναι πράγματι παράξενη: γελάει χωρίς αίσθηση του μέτρου, το πρόσωπό του είναι φουντωμένο κι ωστόσο νιώθει να κρυώνει, δεν μπορεί να απολαύσει το πούρο του, λαχανιάζει κι έχει μια ασυνήθιστη υπνηλία. Όμως σε όλα αυτά δίνεται μια κάποια εξήγηση το επόμενο πρωί· η κατάσταση του Χανς παρουσιάζεται διαφορετική από εκείνη των (υπόλοιπων) ασθενών του Μπέργκχοφ σύμφωνα με την επίσημη γνωμάτευση του Μπέρενς ότι ο νεαρός άνδρας είναι εμφανώς αναιμικός (σ. 67).[17] Μόνο πολύ αργότερα, όταν ο πρόξενος Τζέιμς Τινάπελ, ο θείος του Χανς, έρχεται να τον πάρει πίσω και να τον ξαναπάει «στα πεδινά» (σ. 580) φανερώνεται ο πραγματικός ρόλος της διάγνωσης που είχε κάνει ο Μπέρενς για αναιμία. Τη βραδιά της άφιξής του, ο Τζέιμς εμφανίζει, και τούτο εξακολουθεί καθ' όλη τη διάρκεια της επίσκεψής του, όλα τα συμπτώματα που είχε αισθανθεί ο Χανς τις πρώτες μέρες του στο Μπέργκχοφ.[18] Όμως το επόμενο πρωί, όπως ακριβώς συνέβη και με τον Χανς, ο Τζέιμς πέφτει πάνω στον Μπέρενς, ο οποίος επικροτεί την ιδέα του να μείνει ως επισκέπτης, αλλά προσθέτει ότι ο Τζέιμς «πάνω απ' όλα τον εαυτό του ωφέλησε που ήρθε, γιατί ήταν ολοφάνερο πως είχε μεγάλη αναιμία». Ο Μπέρενς του προτείνει, επίσης, όπως είχε προτείνει και στον Χανς, να ακολουθήσει το πρόγραμμα του σανατορίου (σ. 592). Με άλλα λόγια, η διάγνωση της αναιμίας είναι η μέθοδος που έχει το σανατόριο για να «εισάγει» νέους ασθενείς. Όμως μέχρι να μπορέσουμε να καταλάβουμε αυτό το στρατήγημα, το γεγονός ότι ο Χανς μοιάζει να έχει αναιμία τον διαχωρίζει, φαινομενικά, από τους υπόλοιπους ασθενείς του Μπέργκχοφ και τον τοποθετεί σε ξεχωριστή κατηγορία.

Για πολύ καιρό, όλοι αναφέρονται στον Χανς ως «επισκέπτη» στο σανατόριο ή ως άνθρωπο «που κάνει διακοπές», παρά το γεγονός ότι τόσο η κατάσταση της υγείας του όσο και ο τρόπος ζωής του δεν διαφέρουν από των υπολοίπων. Όχι μόνο πάσχει από φυματίωση ο Χανς, όπως σίγουρα πάσχουν όλοι, αλλά επιπλέον, η ευπρεπής και σχολαστική συμπεριφορά του, που στην αρχή της παραμονής του τον ξεχώριζε απ' αυτούς, γίνεται σιγά σιγά όμοια με εκείνη όλων των άλλων. Έχουμε ήδη αναφέρει ότι η αποστροφή του για τη συμπεριφορά των γειτόνων του ανατρέπεται τελικά από τη δική του επίσκεψη στο δωμάτιο της Κλαούντια μετά τη μακρά συζήτησή τους

τη νύχτα του καρναβαλιού.[19] Και το σημαντικότερο, η κοσμιότητα του Χανς Κάστορπ δίνει τη θέση της στην προθυμία του να δει τις σεξουαλικές σχέσεις που νοστιμίζουν τη ζωή των ασθενών του Μπέργκχοφ μέσα από μια αμφίσημη οπτική. Ο αφηγητής ενίοτε περιγράφει τις σχέσεις αυτές περιφρονητικά και σαρκαστικά (σσ. 326-27), υπαινισσόμενος ότι και η στάση του ίδιου του Χανς απέναντί τους είναι εξίσου αρνητική. Κι όμως, και ο Χανς αρχίζει να νιώθει ότι στο μαγικό βουνό η σεξουαλικότητα αποκτούσε «μια εντελώς διαφορετική έμφαση. Φορτισμένη με ένα καινούργιο βάρος, είχε μια χροιά, μια αξία και μια σημασία που ήταν ολωσδιόλου νέες» (σ. 326). Και μένει κανείς ν' αναρωτιέται εάν η μεγαλοαστική συμπεριφορά του Χανς άλλαξε στ' αλήθεια ή εάν η νέα αυτή έμπνευσή του είναι απλώς ένας τρόπος δικαιολόγησης του ανερχόμενου πάθους του για την Κλαούντια, ή ίσως και τα δύο. Το βέβαιο είναι ότι σε λιγότερο από πέντε εβδομάδες από την άφιξή του, ο Χανς έχει συνηθίσει τόσο τους Ρώσους του διπλανού δωματίου, ώστε δεν τους δίνει πλέον καμία προσοχή. Ακολουθώντας το πρόγραμμα της βραδινής θεραπείας όπως και όλοι οι άλλοι, «ο Χανς Κάστορπ θερμομετρήθηκε για τελευταία φορά, ενώ μια απαλή μουσική ξεγλίστρησε από κάπου κοντά ή μακρύτερα μέσα απ' τη σκοτεινή κοιλάδα. Η θεραπεία έληγε στις δέκα. Άκουσε τη φωνή του Γιόακιμ και το ζευγάρι απ' το τραπέζι των "κακών" Ρώσων· γύρισε στο πλάι και παραδόθηκε στο λήθαργο» (σ. 279).[20]

Στο *Μαγικό βουνό* απεικονίζεται ένας ήρωας που εξαπατά τον εαυτό του, με ανάλογη επιτυχία κάθε φορά, όσον αφορά την υγεία του και τις διαφορές του –σωματικές, ηθικές και πνευματικές– από τους ανθρώπους δίπλα στους οποίους τυχαίνει να βρεθεί. Στη συνέχεια, ο Mann αναπαράγει την αυταπάτη του ήρωά του προβάλλοντάς την στους αναγνώστες του, και αυτό το επιτυγχάνει κυρίως ταυτίζοντας την οπτική τους γωνία με εκείνη του αφηγητή, άρα και με του ήρωά του. Αφιερώσαμε πολύ χρόνο στην εξέταση αυτής της διαδικασίας και θα πρέπει τώρα να αναφερθούμε σε μια άλλη πλευρά του μυθιστορήματος, η οποία, όπως θα δούμε, έλκει επίσης την καταγωγή της από τον Πλάτωνα.

Το μυθιστόρημα στηρίζει, πέραν πάσης αμφιβολίας, την πεποίθηση ότι ο Χανς Κάστορπ –όπως και οι υπόλοιποι ασθενείς του Μπέργκχοφ– πάσχει από φυματίωση: δεν είναι παρά ένας ασθενής και ο ίδιος. Ούτε καν η διαγωγή του, γενικά, δεν μπορεί να ξεχωρίσει από εκείνη των υπολοίπων. Παραδείγματος χάριν, ο δικηγόρος Πάραβαντ κάποια στιγμή εγκαταλείπει το σεξ για να αφοσιωθεί στον τετραγωνισμό του κύκλου (ή ίσως το αντίστροφο· σ. 569). Η μανιακή αφοσίωσή του σ' αυτό το παράλογο έργο δεν διαφέρει και τόσο από το ζήλο που επιδεικνύει ο Χανς Κάστορπ στο παιχνίδι με το οποίο ασχολείται ξανά και ξανά, την πασιέντζα. Είναι τόσο απορροφημένος μ' αυτό, ώστε δεν είναι σε θέση ούτε καν να διεξαγάγει μια

λογική συζήτηση για τον επερχόμενο πόλεμο με τον αυτοδιορισθέντα μέντορά του, τον Λουδοβίκο Σετεμπρίνι. Όταν ο Σετεμπρίνι αναφέρεται για πρώτη φορά στο θέμα της απερίσκεπτης ορμής με την οποία η Ευρώπη οδηγείται προς την καταστροφή, ο Κάστορπ το μόνο που λέει είναι: «Επτά και τέσσερα ... Οκτώ και τρία, βαλές, ντάμα και ρήγας. Ορίστε, βγήκε. Μου φέρατε τύχη, χερ Σετεμπρίνι» (σσ. 867-68).

Την πρώτη μέρα του στο σανατόριο, ο Χανς είχε ακούσει, προς μεγάλη του δυσαρέσκεια, τον χερ Άλμπιν να προσπαθεί να εντυπωσιάσει με τους θορυβώδεις αστεϊσμούς του τις κυρίες στη βεράντα του Μπέργκχοφ (σσ. 110-13). Δύο μήνες αργότερα, η δυσαρέσκεια αυτή έχει ξεχαστεί καθώς ο Χανς, μ' έναν τρόπο έκδηλο σε όλους και προς εξαιρετική αμηχανία του Γιόακιμ, ενεργεί με παρόμοιο τρόπο προκειμένου να προσελκύσει την προσοχή της Κλαούντια Σωσά (σσ. 320-21). Μέχρις εκείνη τη στιγμή, ο Χανς έχει γίνει περίγελως και αντικείμενο κουτσομπολιού, επειδή ξεμυαλίστηκε με την Κλαούντια. Όταν διασχίζει την τραπεζαρία για να τραβήξει μια κουρτίνα που άφηνε τον ήλιο να ενοχλεί τη συζήτηση της Κλαούντια, θεωρεί τον εαυτό του μια τολμηρή, ηρωική μορφή: «Μόνο αφού ολοκλήρωσε την πράξη του ... κατάλαβε ότι ο Γιόακιμ είχε καρφωμένα τα μάτια προς το μέρος του. Και μετά, επίσης, συνειδητοποίησε ότι η φράου Στερ είχε δώσει μια σκουντιά στον δόκτορα Μπλούμενκολ, και τότε γύρισε και κοίταξε το δικό τους και τα άλλα τραπέζια προσπαθώντας να πιάσει τα βλέμματα του κόσμου» (σ. 319).

Κι ωστόσο, παρ' όλα αυτά, εξακολουθούμε να θεωρούμε ότι ο Χανς *είναι* στ' αλήθεια διαφορετικός από όλους τους υπόλοιπους τροφίμους του Μπέργκχοφ. Στο κάτω κάτω, η δική του περίπτωση φυματίωσης δεν είναι ένα απλό, μη συνειδητό οργανικό φαινόμενο όπως όλων των άλλων. Ο Mann σε όλο το μυθιστόρημα υπαινίσσεται ότι η ασθένεια του Χανς είναι η σωματική έκφραση της πνευματικής ανικανότητάς του να προσαρμοστεί στον αστικό κόσμο της πεδιάδας. Ο Χανς, όπως μαθαίνουμε, ποτέ δεν ανήκε πραγματικά στην καθημερινή ζωή· ποτέ δεν κατάλαβε τους σκοπούς των προσπαθειών που έκαναν οι άνθρωποι γύρω του: «Είναι βέβαιο ότι δεν έβλεπε κανένα λόγο ή, ακριβέστερα, δεν έβλεπε κανένα θετικό στοιχείο για να καταβάλει κάποια προσπάθεια». Γι' αυτό, ισχυρίζεται ο αφηγητής, ο Χανς δεν είναι σαν την υπόλοιπη πελατεία του Μπέργκχοφ, γι' αυτό «δεν θα τον ονομάζαμε μετριότητα: ... με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, είχε επίγνωση της έλλειψης τέτοιων λόγων» (σ. 47). Η ασθένεια του Χανς, σε αντίθεση ίσως με τα κοινότοπα παράπονα της άξεστης φράου Στερ, φαίνεται να έχει πνευματικά αίτια. Στο τέλος της αφήγησης είναι σε θέση ν' αφήσει το σανατόριο, να επιστρέψει στον κόσμο και να καταταγεί στο γερμανικό στρατό, σε αντίθεση με τον Γιόακιμ, που το όνειρό του να στρατευτεί κάτω απ' τη σημαία πέθανε μαζί του στις πλαγιές του μαγικού βουνού.

Όμως είναι πράγματι τόσο σαφές ότι η αρρώστια και των άλλων ασθενών είναι καθαρά οργανική (ή «ανόητη») όπως συχνά μας προκαλεί να σκεφτούμε η αφήγηση; Σκεφτείτε μια από τις πολλές ενδείξεις που μπορούν να μας κάνουν να αμφιβάλλουμε, την περίπτωση του Γιόακιμ. Δεν υπάρχει άλλος ασθενής του Μπέργκχοφ που να λαχταρά περισσότερο να επιστρέψει κάτω στον κόσμο. Ο μοναδικός σκοπός της ζωής του Γιόακιμ είναι να θεραπευτεί για να μπορέσει να ξαναρχίσει τη στρατιωτική του σταδιοδρομία. Δεν υπάρχει κανείς που να πιστεύει περισσότερο απ' όσο ο Γιόακιμ ότι η αρρώστια είναι μια καθαρά σωματική αδιαθεσία, που θα πρέπει να παραμεριστεί ώστε να μπορέσει να ασχοληθεί με τα σοβαρά πράγματα της ζωής. Κι όμως, είναι φανερό ότι και τον Γιόακιμ τον γοητεύει το βουνό επειδή, παρά τις προσπάθειες που κάνει για να το κρύψει, είναι βαθιά ερωτευμένος με μια άλλη Ρωσίδα και ομοτράπεζή του, τη χαρωπή Μαρούσγια. Προσπάθησε όντως μία φορά να την απαρνηθεί, εκείνη και το βουνό, κι έφυγε από το Μπέργκχοφ για να επιστρέψει «στα πεδινά» χωρίς την άδεια των γιατρών. Όμως η προσπάθειά του αποτυγχάνει παταγωδώς. Γρήγορα επιστρέφει, πιο άρρωστος από πριν. Και μια βραδιά προτού πέσει τελικά στο κρεβάτι για να μην ξανασηκωθεί ποτέ, πλησιάζει τη Μαρούσγια και της απευθύνει το λόγο για πρώτη και τελευταία φορά, αν και, σε αντίθεση με τη μακράς διαρκείας συζήτηση του Χανς με την Κλαούντια, η συζήτηση του Γιόακιμ παραμένει εντελώς ιδιωτική. Είναι σωματική ή πνευματική η ασθένεια του Γιόακιμ; Το μυθιστόρημα δεν μας αφήνει ν' αποφασίσουμε. Ο Χανς έχει επίγνωση της αμετάπτωτα διπλής φύσης της ασθένειας —τόσο ως οργανικού φαινομένου όσο και ως επιθυμίας να εγκαταλείψει την κοινότοπη ζωή των πεδινών— και, όταν μαθαίνει ότι ο εξάδελφός του επιστρέφει στο σανατόριο λίγο μετά τη χωρίς άδεια αναχώρησή του, συλλογίζεται:

> Κι ακριβώς πριν από τα Μεγάλα Γυμνάσια που τόσο φλογερά επιθυμούσε να πάει ... Το κορμί θριαμβεύει, επιθυμεί άλλα πράγματα απ' την ψυχή και, τελικά, επιβάλλεται – κόλαφος για όλους αυτούς τους μεγαλόφρονες που διδάσκουν πως το σώμα είναι υποταγμένο στην ψυχή. ... Το ζήτημα που θέλω να θέσω εγώ είναι κατά πόσο είχαν δίκιο όταν έστησαν το ένα ενάντια στο άλλο· και μήπως άραγε υπάρχει μεταξύ τους κάποια μυστική συνωμοσία, μήπως παίζουν το ίδιο παιχνίδι ... Θα 'ταν λοιπόν μπορετό να ξεχάσεις κάποιο δροσερό άρωμα, μια διάθεση για γελάκια, ένα στήθος που όλο και φουσκώνει, όλα αυτά που σε περιμένουν στο τραπέζι της φράου Στερ; (σ. 682)[21]

Όλοι είναι άρρωστοι στο μαγικό βουνό, αλλά η ασθένειά τους αποτελεί τόσο σωματικό όσο και πνευματικό φαινόμενο. Γι' αυτό, ακόμη και το να

αποφασίσουμε εάν η περίπτωση του Χανς ή οποιουδήποτε άλλου ανήκει καθαρά στη μία ή την άλλη περίπτωση σημαίνει ότι πέφτουμε στην παγίδα που έστησε ο Mann με πολύ μεγάλη μαεστρία και την οποία είναι δύσκολο να αποφύγουμε. Κάθε απόλυτη κρίση αυτού του είδους απαιτεί μία σχεδόν σκόπιμη παράβλεψη σαφών, αν και υπαινικτικών στοιχείων αποτελώντας, επομένως, ένα ακόμη επεισόδιο αυταπάτης. Το μυθιστόρημα υπονομεύει αδυσώπητα την ικανότητά μας για απόλυτες κρίσεις, με την ίδια διαδικασία με την οποία μας παρακινεί να συνεχίσουμε να τις επιχειρούμε.

Η ειρωνεία του Mann, «όχι το "κλασικό", διδακτικό τέχνασμα που εκτιμά ο Σετεμπρίνι [αλλά] εκείνο το διφορούμενο είδος, εναντίον του οποίου ο ουμανιστής προειδοποιεί έντονα το μαθητή του ... είναι μια ειρωνεία που λειτουργεί αμφίσημα».[22] Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, είναι μια ειρωνεία που ανάγεται στις ίδιες τις απαρχές της έννοιας. Υποσκάπτει κάθε προσπάθεια να καθορίσει κανείς μια κι έξω εάν, λόγου χάριν, η ασθένεια του Χανς οφείλεται στον έρωτα ή σε κάποιον άλλο ψυχολογικό ή πνευματικό παράγοντα ή σε αυστηρά οργανικά αίτια. Το ίδιο ισχύει και για την ασθένεια όλων των άλλων πρωταγωνιστών, αλλά και των δευτερευόντων χαρακτήρων. Το μυθιστόρημα απλώς δεν μας δίνει αρκετές πληροφορίες προκειμένου να αποφασίσουμε. Ή μάλλον, πιο σωστά, μας δίνει υπερβολικά πολλές, αρκετές για να στηρίξουν και τις δύο ερμηνείες, και σε μεγάλο βαθμό η ειρωνεία του συνίσταται σε αυτή την αφθονία.[23] Όπως παρατηρεί ο Hermann Weigand, παρ' όλο που η ειρωνεία του Mann εμπεριέχει «στην εμβέλειά της την πλέον περιπαθή ένταση της εμπειρίας, δεν κάνει παραχωρήσεις ως προς τη διαύγεια της οπτικής της, με κανένα τίμημα».[24]

Είναι η αρρώστια του Χανς διαφορετική ή όμοια με εκείνη των άλλων ασθενών; Είναι και δεν είναι. Οι γενεσιουργοί παράγοντές της φαίνονται παρόμοιοι με αυτούς που ευθύνονται για την ασθένεια των συντρόφων του, τόσο σε σωματικό όσο και σε πνευματικό επίπεδο: όλοι τους πάσχουν πραγματικά από διάφορες μορφές φυματίωσης και όλοι τους, επίσης, είναι ανίκανοι, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, να αντιμετωπίσουν τη ζωή «εκεί κάτω». Ο Χανς, όμως, φαίνεται ότι είναι σε θέση να χρησιμοποιήσει την ασθένειά του για να επιτύχει κάτι που οι άλλοι δεν μπορούν: αποδέχεται, εντέλει, ότι υπάρχει πραγματική ζωή στα πεδινά και επιστρέφει εκεί επιλέγοντάς το ελεύθερα.[25] Εκείνοι οι οποίοι, ακολουθώντας τον ίδιο τον Mann, θεωρούν ότι το απόσταγμα της ουσίας του μυθιστορήματος βρίσκεται στο κεφάλαιο με τίτλο «Χιόνι» δέχονται, γενικά, αυτή την αισιόδοξη ερμηνεία. Η κορύφωσή της έρχεται όταν ο Χανς, αφού έχει δει ένα θαυμαστό όραμα στη διάρκεια μιας χιονοθύελλας στην οποία παγιδεύεται, όταν είχε πάει για σκι, αναφωνεί: «Για χάρη της καλοσύνης και της αγάπης, ο άνθρωπος δεν θα πρέπει να αφήσει το θάνατο να κυριαρχήσει στις σκέψεις του». Είναι η μεγάλη του έμπνευ-

ση, η ιδέα που τον διαχωρίζει από τον υπόλοιπο κόσμο του Μπέργκχοφ.[26] Όμως ο Χανς βλέπει αυτό το όραμα αφού πρώτα έχει πιει μια γερή δόση από το πορτό που είχε κουβαλήσει μαζί του στην εκδρομή. Το πορτό τού έχει θολώσει το μυαλό, και το γνωρίζει: «Το πορτό δεν ήταν καθόλου καλή ιδέα· λίγες μόνο γουλιές και το κεφάλι μου έγινε τόσο βαρύ που δεν μπορώ να το κρατήσω όρθιο, κι οι σκέψεις μου είναι τόσο μπερδεμένες, ανόητα παραληρήματα. Δεν μπορώ να τους έχω καμία εμπιστοσύνη –όχι μόνο στην πρώτη σκέψη που μου 'ρχεται στο μυαλό, αλλά και στη δεύτερη, που προσπαθεί λογικά να διορθώσει την πρώτη– κι αυτό είναι το κακό» (σ. 667). Τούτο όμως ρίχνει μια σκιά αμφιβολίας στη σοβαρότητα και τη διαύγεια του οράματός του, καθώς και στο μήνυμα που παίρνει από αυτό. Και παρ' ότι λέει πως το όνειρό του του έδωσε αυτή την ενόραση «ολοκάθαρα», έτσι που να «τη θυμάται για πάντα», η διάθεσή του αλλάζει αρκετά γρήγορα όταν βρίσκει το δρόμο για να επιστρέψει στο σανατόριο. Το κεφάλαιο τελειώνει με τα εξής λόγια: «Μία ώρα αργότερα, τον αγκάλιασε η εξαιρετικά πολιτισμένη ατμόσφαιρα του Μπέργκχοφ. Έφαγε με πολύ μεγάλη όρεξη. Όσα ονειρεύτηκε είχαν αρχίσει να ξεθωριάζουν στο νου του. Το ίδιο εκείνο βράδυ όσα του είχαν περάσει απ' το μυαλό δεν του φαίνονταν πια τόσο ξεκάθαρα όσο ήταν στην αρχή» (σ. 679). Δεν χρειάζεται να παραβλέψουμε εντελώς αυτό το ξεχωριστό επεισόδιο[27] ούτε να επιχειρηματολογήσουμε για το ότι ο Mann εντέλει παρουσιάζει τον Κάστορπ με μια καθαρά αρνητική χροιά[28] για να καταλάβουμε ότι κι εδώ, επίσης, δεν μπορούμε να έχουμε μία απόλυτη κρίση ως προς τα χαρακτηριστικά και τα επιτεύγματα του Χανς.[29] Το όραμά του στο χιόνι είναι τόσο σημαντικό όσο και η ασθένειά του είναι καθαρά σωματική.

Είναι, βεβαίως, γεγονός ότι ο Χανς εντέλει επιστρέφει στα πεδινά, αφήνοντας κάποιους άλλους ήρωες πίσω, και ειδικότερα τον Σετεμπρίνι, τον αυτοδιορισθέντα «παιδαγωγό» του, που τον προέτρεπε να φύγει από το σανατόριο από την ημέρα που συναντήθηκαν. Αυτός, φυσικά, είναι ο βασικός λόγος για τον οποίο ο Χανς μοιάζει τόσο διαφορετικός από τον υπόλοιπο κόσμο του Μπέργκχοφ. Όμως ακόμη και σ' αυτή την περίπτωση, η συμπεριφορά του δεν είναι τόσο ασυνήθιστη όσο δείχνει. Ή μάλλον είναι –όπως και ο ίδιος ο Χανς, που είναι ταυτόχρονα ένας συνηθισμένος νεαρός άνδρας («ein einfacher junger Mensch*) και «ένα δύσκολο παιδί της ζωής» («ein Sorgenkind des Lebens»*)– συνηθισμένος και ασυνήθιστος την ίδια στιγμή. Ο Χανς όντως φεύγει από το βουνό, αλλά το ίδιο κάνουν στη συνέχεια και όλοι σχεδόν οι άλλοι. Όταν αρχίζει ο πόλεμος, «το Μπέργκχοφ έμοιαζε με μυρμηγκοφωλιά σε πανικό: ο λιγοστός πληθυσμός του εκσφενδονιζόταν σε

* Γερμανικά στο κείμενο. [Σ.τ.Μ.]

βάθος πέντε χιλιάδες πόδια με το κεφάλι προς τα κάτω, προς τα πεδινά που τα 'χε πλήξει η καταστροφή. Ορμούσαν στα μικρά τρένα, στριμώχνονταν στα εξωτερικά σκαλοπάτια ... και ο Χανς Κάστορπ βιάστηκε να τρέξει μαζί τους» (σ. 975). Όμως πού πάει ο Χανς αφού έχει περάσει επτά χρόνια με την «έλξη που του ασκεί ο θάνατος» πάνω στο βουνό; Όχι εκεί όπου θα επιχειρούσαν να πάνε πολλοί από τους αδύναμους πρώην ασθενείς του σανατορίου. Πηγαίνει κατευθείαν στα χαρακώματα, ανταλλάσσοντας την προσπάθειά του να κατανοήσει το θάνατο πάνω στα βουνά με μια πορεία προς αυτόν στα πεδινά, όπου και τον αποχαιρετούμε για τελευταία φορά.

Επιτυγχάνει άραγε ο Χανς Κάστορπ κάτι αξιοσημείωτο πάνω στο μαγικό βουνό; Η απάντηση πάλι είναι και ναι και όχι. Από μία άποψη, μαθαίνει πολλά από τους επτά δασκάλους του στη διάρκεια των επτά χρόνων: μαθαίνει για την αγάπη, τη φιλία και το θάρρος, για το σώμα, το πνεύμα και το συναίσθημα, για τη ζωή και το θάνατο – ίσως μάλιστα και να συμφιλιώνεται μαζί τους. Απελευθερώνεται τόσο από το φόβο του για το τετριμμένο όσο και από την εξάρτησή του από ένα σύνολο αμφισβητούμενων επιρροών· βαδίζει, υπακούοντας στο καθήκον του, προς έναν ηρωικό θάνατο. Από μια άλλη άποψη, ωστόσο, χαραμίζει μερικά από τα καλύτερα χρόνια της ζωής του: τρώει και πίνει σαν ζώο, ακούει και διατυπώνει ένα σωρό φιλοσοφικές ασυναρτησίες, δημιουργεί μία πρόστυχη κρυφή σχέση της μιας νύχτας, γίνεται σύντροφος ανθρώπων που όταν τους πρωτοείδε του προκάλεσαν απέχθεια και θα τους αποστρεφόταν, εάν τους συναντούσε οπουδήποτε αλλού (σσ. 904-5)· τέλος, φεύγει μόνο και μόνο για να πεθάνει με ένα θάνατο χωρίς νόημα σ' ένα φριχτό πεδίο μάχης προτού καλά καλά ξεκινήσει η ζωή του.

Ο Mann απλώς δεν μας επιτρέπει να πάρουμε θέση απέναντι σε αυτά τα ερωτήματα: μας εξαναγκάζει να δεχτούμε εξίσου και τις δύο απόψεις. Ο Χανς Κάστορπ είναι τόσο συνηθισμένος, αποτελεί σε τέτοιο βαθμό μέρος του κόσμου όσο και όλοι οι υπόλοιποι στο μυθιστόρημα. Αλλά ταυτόχρονα είναι και ένας ξεχωριστός χαρακτήρας, που δεν μπορεί να χωρέσει σ' ένα κοινό καλούπι. Ίσως θα μπορούσαμε να στρέψουμε την αυταπάτη του εναντίον του, αλλά τότε θα έπρεπε επίσης να στρέψουμε την ίδια αυταπάτη εναντίον του εαυτού μας. Ένα πράγμα που τον διακρίνει είναι ότι αποκτά επίγνωση του πόσο πολυσύνθετο ζήτημα είναι το να πάρει κανείς θέση, του ότι η έκφραση της «αληθινής» τελικής άποψής μας για τα πράγματα είναι πολύ πιο περίπλοκο ζήτημα απ' όσο γενικά πιστεύουμε: «Πρέπει να παίρνει κανείς την ανθρωπότητα όπως είναι – όμως ακόμη κι έτσι τη βρίσκω υπέροχη» (σ. 506). Με τον Χανς Κάστορπ, ο Mann δημιούργησε ένα χαρακτήρα ο οποίος, παρά τα όσα γνωρίζουμε γι' αυτόν, παραμένει ένα μυστήριο, ένα κενό. Οι ατέρμονες συζητήσεις του τελικά δημιουργούν μία αδια-

πέραστη σιωπή. Δεν ξέρουμε ποιος είναι, τι ακριβώς κατόρθωσε και πώς το κατόρθωσε ό,τι κι αν ήταν αυτό. Παραπλανώντας τους αναγνώστες του και κάνοντάς τους να πιστέψουν ότι καταλαβαίνουν τον Κάστορπ και να θεωρήσουν ότι είναι είτε ανώτεροι σαν κι αυτόν είτε ανώτεροι από αυτόν, ο Mann αποκαλύπτει την αυταπάτη που εμπεριέχει η προσπάθεια να υιοθετήσουμε μία ηθική στάση απέναντι σε χαρακτήρες και θέματα που η αμφισημία τους δεν μπορεί να ξεπεραστεί. Και, το σημαντικότερο, το *Μαγικό βουνό* μας δείχνει ότι το να θεωρούμε ότι οι άλλοι αυταπατώνται αποτελεί ένα από τα ασφαλέστερα μονοπάτια που οδηγεί στη δική μας αυταπάτη.

Δεν υπάρχουν ανυπέρβλητες ηθικές αμφισημίες στους σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνα. Όμως τα έργα αυτά περιστρέφονται γύρω από έναν ήρωα ο οποίος παραμένει εντελώς μυστηριώδης για τους άλλους χαρακτήρες που μοιράζονται το φανταστικό του κόσμο, για τους αναγνώστες των διαλόγων και, εντέλει, όπως συμβαίνει και με τον Χανς Κάστορπ, για τον ίδιο του το συγγραφέα. Και παρ' όλο που ο Κάστορπ και ο Σωκράτης είναι εντελώς διαφορετικοί χαρακτήρες, το μυθιστόρημα του Mann και οι σωκρατικοί διάλογοι του Πλάτωνα είναι δύο από τα πιο περιπαικτικά παραδείγματα της αδυναμίας του αναγνώστη που θεωρεί ότι είναι ηθικά ανώτερος από τους διάφορους ήρωες, ενώ στην πραγματικότητα αποκαλύπτεται ότι είναι φτιαγμένος από την ίδια πάστα με εκείνους που περιγελά.[30]

Αυτός ήταν ο βασικός λόγος που ξεκίνησα τη συζήτηση θεμάτων από την κλασική λογοτεχνία και τη φιλοσοφία με την αναφορά σε ένα συγγραφέα που ούτε φιλόσοφος είναι ούτε ανήκει στον κλασικό κανόνα. Ένας άλλος λόγος, ίσως εξίσου σημαντικός, είναι το γεγονός ότι τούτο το βιβλίο ασχολείται με εκείνο που ονομάζω σωκρατικές «αντανακλάσεις», δηλαδή, τόσο με τις εικόνες του αρχικού χαρακτήρα του Σωκράτη και τους τρόπους σκέψης που προέκυψαν από την εξέταση του χαρακτήρα και των επιτευγμάτων του όσο και με τις στρατηγικές που του έδωσαν τη μορφή που έχει πάρει. Όμως το πρωτότυπο δεν μπορεί να διαχωριστεί από τις αντανακλάσεις του. Ο Σωκράτης, μέσω του οποίου ο Πλάτων εισήγαγε τις φιλοσοφικές διακρίσεις μεταξύ πρωτοτύπου και εικόνας, πραγματικότητας και φαινομένου, αυθεντικού και πλαστού, αποτελεί ο ίδιος ένα πρωτότυπο που δεν είναι τίποτα περισσότερο από τις εικόνες, τις αντανακλάσεις και τη μακρινή ηχώ που ακούμε σε έργα όπως το *Μαγικό βουνό*. Όπως ακριβώς οι ιστορικές καταβολές του Σωκράτη μπορεί σήμερα να μας διαφεύγουν, έτσι και οι αντανακλάσεις του συχνά υπερβαίνουν τα έργα που αναφέρουν το όνομά του. Μπορεί να βρισκόμαστε μπροστά σε μια σωκρατική αντανάκλαση, σε έναν πλατωνικό τρόπο γραφής και αντιμετώπισης του αναγνωστικού κοι-

νού, ακόμη κι όταν το όνομα «Σωκράτης» δεν εμφανίζεται σε κάποιο συγκεκριμένο έργο, όπως δεν εμφανίζεται και στο μυθιστόρημα του Mann. Ένας τρίτος λόγος είναι ότι η εξέταση της λογοτεχνικής στρατηγικής του Mann μου δίνει τη δυνατότητα να ξεκινήσω τη συζήτησή μου για τον Πλάτωνα αναφερόμενος στη δική του λογοτεχνική πρακτική. Δεν θέλω να πω ότι προτείνω μια ανάγνωση του Πλάτωνα ως «λογοτεχνικής» και όχι ως «φιλοσοφικής» φυσιογνωμίας. Αντιθέτως, ελπίζω να καταδείξω ότι όπως ακριβώς οι συγγραφείς της λογοτεχνίας συχνά εγείρουν και φωτίζουν διάφορα φιλοσοφικά θέματα, έτσι και οι φιλόσοφοι καταλήγουν σε φιλοσοφικά συμπεράσματα χρησιμοποιώντας στοιχεία που έχουμε την τάση να συνδέουμε κυρίως με συγγραφείς της λογοτεχνίας. Αυτό, βεβαίως, δεν ισχύει ούτε για όλους τους λογοτέχνες ούτε για όλους τους φιλοσόφους. Όμως ισχύει σε ικανοποιητικό βαθμό στην περίπτωση της βασικής προσωπικότητας που μας απασχολεί στη συγκεκριμένη περίπτωση.

Τίποτα από τα παραπάνω δεν υπονοεί ότι η φιλοσοφία και η λογοτεχνία συγχωνεύονται η μία μέσα στην άλλη. Ακόμη κι αν η φιλοσοφία συνιστά εντέλει «ένα είδος γραφής» εξακολουθεί να διακρίνεται από ορισμένα χαρακτηριστικά που ανήκουν αποκλειστικά σ' αυτήν.[31] Μπορεί οι φιλοσοφικοί στόχοι κάποιου να είναι σεμνότεροι από εκείνους του Arthur Danto, ο οποίος ισχυρίζεται ότι, σε αντίθεση με τη λογοτεχνία, «η φιλοσοφία επιθυμεί να είναι κάτι παραπάνω από καθολική: επιθυμεί την αναγκαιότητα: την αλήθεια για όλους τους πιθανούς κόσμους»[32] και παρ' όλα αυτά να θεωρεί ότι αυτά τα δύο συνιστούν διακριτούς θεσμούς και πρακτικές. Οι λογοτεχνικές ιδέες, όσο «φιλοσοφικές» και αν είναι, παραμένουν προσαρτημένες στα κείμενα στα οποία εμφανίζονται. Ο Mann δεν αναπτύσσει —και δεν μπορεί να αναπτύξει— τις θεωρητικές υποθέσεις του σχετικά με τη μείξη σαρκικού και πνευματικού στοιχείου στην ανθρώπινη ψυχή, λόγου χάριν, χωρίς αυτές να εκφράζονται διαρκώς μέσα από το παράδειγμα της σχέσης μεταξύ Χανς και Κλαούντια. Αντίθετα, η πλατωνική διάκριση μεταξύ του επιθυμητικού και του λογιστικού μέρους της ψυχής, παρά το γεγονός ότι σε μεγάλο βαθμό έχει ως κίνητρο τη συγκεκριμένη πρόθεσή του να ερμηνεύσει, να δικαιολογήσει και να συστηματικοποιήσει τον τρόπο ζωής του Σωκράτη, έχει επίσης και μια δική της ζωή. Μπορεί και πρέπει να συζητηθεί χωρίς καμία αναφορά στον Σωκράτη· ο συσχετισμός της με τον Σωκράτη θα μπορούσε ακόμη και να είναι άγνωστος —όπως, δυστυχώς, είναι— σε πολλούς οι οποίοι στοχάζονται πάνω σ' αυτήν. Οι φιλοσοφικές ιδέες είναι, κατ' αυτή την έννοια, αφηρημένες, ικανές να ζήσουν ανεξάρτητα από τις αρχικές εκδηλώσεις τους. Ακόμη και συγγραφείς που επιθυμούν διακαώς την ιδιαιτερότητα και την ατομικότητα —ο Montaigne, ο Nietzsche, ο Foucault— επεξεργάζονται ιδέες που μπορούν να αποσπαστούν από τα κείμενά τους κατά τρόπο που δεν μπορούν οι πλέον δυσνόητοι στο-

χασμοί χαρακτήρων όπως ο Σετεμπρίνι και ο Νάφτα του Mann. Ωστόσο, πολλά από τα προβλήματα με τα οποία ασχολούνται οι συγγραφείς της λογοτεχνίας ανήκουν στη φιλοσοφία, όπως και πολλές από τις πρακτικές που ακολουθούν οι φιλόσοφοι είναι παρμένες από τη λογοτεχνία.

Ας εξετάσουμε τώρα τον *Ευθύφρονα* του Πλάτωνα. Πρόκειται για ένα από τα βραχύτερα, τα πιο ζωντανά, τα πλέον σύνθετα από φιλοσοφική άποψη και τα πιο πολυδιαβασμένα έργα της πρώτης περιόδου του.[33] Ο Σωκράτης έχει έρθει στη στοά του βασιλέως για να απαντήσει στη μήνυση του Μελήτου για ασέβεια, η οποία τελικά πρόκειται να τον στείλει στο θάνατο. Στην είσοδο, συναντά τον Ευθύφρονα, ο οποίος έχει μηνύσει τον πατέρα του για τη δολοφονία ενός από τους εργάτες του.[34] Η ενέργεια του Ευθύφρονα είναι τουλάχιστον σοκαριστική, αν όχι απόλυτα ασεβής, ο δε Σωκράτης, όπως και οι συγγενείς του ίδιου του Ευθύφρονα, εκφράζει την έκπληξή του για το ότι ο Ευθύφρων έχει αποφασίσει να κάνει κάτι τέτοιο:[35] τα παιδιά δεν διώκουν δικαστικά τους γονείς τους σύμφωνα με την ηθική και θρησκευτική παράδοση της κλασικής Ελλάδας. Αφού λοιπόν η πράξη του Ευθύφρονα είναι αρκετά αμφιλεγόμενη ώστε να μοιάζει με φανερή ασέβεια, ο Σωκράτης συμπεραίνει, αρκετά λογικά, ότι ο Ευθύφρων θα πρέπει να έχει μία σαφή και καλά διατυπωμένη άποψη για το τι σημαίνει οσιότητα: διαφορετικά, δεν θα μπορούσε να υποβάλει μια τέτοια μήνυση (4eff.· πρβλ. 15d-e). Ο Ευθύφρων, που επιθυμούσε πράγματι να συζητήσει με τον Σωκράτη, συμφωνεί ότι όντως γνωρίζει τη φύση της οσιότητας, και αυτό είναι το μόνο που χρειάζεται ο Σωκράτης. Ζητεί από τον Ευθύφρονα να ορίσει τι σημαίνει οσιότητα γι' αυτόν, και ξεκινά το διαλεκτικό μέρος του διαλόγου.

Λέω «το διαλεκτικό μέρος», διότι μόνο ένα τμήμα και όχι ολόκληρος ο διάλογος, όπως θα μπορούσε να νομίσει κανείς βασιζόμενος στα περισσότερα σχόλια που έχουν γραφτεί γι' αυτόν, αφιερώνεται στον ορισμό της οσιότητας. Παρ' ότι είναι ανακριβές και παραπλανητικό να αναφερθούμε στο έργο ως «θεατρικό»,[36] είναι εξίσου αδικαιολόγητο να ισχυριστούμε ότι η λογοτεχνική ανάλυση είναι άχρηστη στην περίπτωση του *Ευθύφρονος*: «Η *Formgeschichte** ... δεν μπορεί να εφαρμοστεί μηχανιστικά. Όσον αφορά τον *Ευθύφρονα*, έχει πολύ μικρή σημασία: δεν βασίζεται σ' αυτή κανένα ουσιώδες ζήτημα για την ερμηνεία του διαλόγου».[37] Ο συγγραφέας που υποστηρίζει αυτή την άποψη είναι αναγκασμένος να συμπεράνει ότι το πραγματικό θέμα του έργου αρχίζει μόνο μετά από μια «μακροσκελή εισαγωγή — μακροσκελή σε σχέση με το συνολικό όγκο του διαλόγου», και να θεωρήσει

---

* *Ιστορία μορφών* (γερμανικά στο κείμενο). [Σ.τ.Μ.]

ότι η «εισαγωγή», που στην πραγματικότητα καταλαμβάνει το ένα τέταρτο του διαλόγου, δεν σχετίζεται με την ερμηνεία του.[38]

Τούτο δεν σημαίνει, σε καμία περίπτωση, ότι τα επιχειρήματα με τα οποία ο Σωκράτης αντικρούει τους τέσσερις ορισμούς του Ευθύφρονα για το όσιο δεν είναι αποφασιστικής σημασίας για την κατανόηση του διαλόγου. Σημαίνει, ωστόσο, ότι το έργο είναι στην πραγματικότητα ένας *διάλογος*, ότι ανήκει σε ένα είδος που επιτρέπει στον Πλάτωνα να ακολουθήσει ορισμένες στρατηγικές, φιλοσοφικές και λογοτεχνικές, τις οποίες ένα άλλο είδος (η πραγματεία, λόγου χάριν) δεν θα επέτρεπε. Αυτές καθαυτές οι στρατηγικές πρέπει να διερευνηθούν.

Πολλά έχουν γραφτεί πρόσφατα σχετικά με τη χρήση της μορφής του διαλόγου από τον Πλάτωνα, και ολόκληρες σχολές προσέγγισης της σκέψης του περιστρέφονται γύρω από το κατά πόσον η επιλογή του συγκεκριμένου είδους από το φιλόσοφο αφορά ή όχι την ερμηνεία των έργων του.[39] Η δική μου άποψη είναι ότι, σε μεγάλο βαθμό, ο Πλάτων έγραψε διαλόγους όχι για κάποιο μυστηριώδη λόγο, αλλά απλώς επειδή αυτή ήταν η καθιερωμένη μορφή των σωκρατικών κειμένων στα τέλη του πέμπτου και στις αρχές του τέταρτου αιώνα π.Χ. Οποιοσδήποτε ήθελε να τιμήσει τη μνήμη του Σωκράτη έγραφε κυρίως σε μορφή διαλόγων, αναμφίβολα επειδή αυτός ήταν ο αγαπημένος τρόπος έκφρασης του Σωκράτη. Πολλοί συγγραφείς συνέθεσαν σωκρατικούς διαλόγους[40] και δεν έχουμε λόγο να νομίζουμε ότι ο Πλάτων ήταν ο πρώτος από αυτούς.[41] Είμαι, ως εκ τούτου, δύσπιστος απέναντι σε ερμηνείες που θεωρούν τη μορφή του διαλόγου αυτοσκοπό, τον οποίο επέλεξε ελεύθερα και εσκεμμένα ο Πλάτων ανάμεσα σε άλλα πιθανά είδη προκειμένου να εκμεταλλευτεί ορισμένα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που διέκρινε σ' αυτόν. Όμως πιστεύω, επίσης, ότι ο Πλάτων, όπως και κάθε συγγραφέας, θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει, και όντως αυτό έκανε, το είδος του διαλόγου για τους δικούς του σκοπούς.

Ένας από τους σκοπούς αυτούς, που είναι αρκετά προφανής, είναι η απόδοση των χαρακτήρων του Σωκράτη και των συνομιλητών του. Ορισμένοι θεωρούν ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί την απεικόνιση των χαρακτήρων για να προωθήσει μια δογματική θέση η οποία δεν εκφράζεται στην πραγματική συζήτηση που περιλαμβάνει ο διάλογος. Έτσι, παραδείγματος χάριν, ένας ερμηνευτής του πλατωνικού έργου υποστηρίζει ότι ο Πλάτων τονίζει την καταφανή άγνοια του Ευθύφρονα προκειμένου να μπορέσει ο ίδιος να προχωρήσει «στην έκφραση της άποψης, που εν μέρει μόνο αποκαλύπτεται στον Ευθύφρονα [ο οποίος, σύμφωνα με το συγγραφέα, δεν θα την καταλάβαινε] ότι η δικαιοσύνη και όχι η οσιότητα συνδέει το ανθρώπινο με το θείο».[42] Αποτελεί ειρωνεία, τρόπον τινά, το γεγονός ότι παρόμοιες αναγνώσεις, οι οποίες συχνά ταυτίζονται με την προσέγγιση του Leo Strauss

και των μαθητών του, παρά την έμφαση που δίνουν στο λογοτεχνικό χαρακτήρα των διαλόγων του Πλάτωνα, προϋποθέτουν την απόλυτη διάκριση μεταξύ λογοτεχνικού και φιλοσοφικού στοιχείου και την αυστηρή υποταγή του πρώτου στο δεύτερο. Η βασική ιδέα είναι ότι ο Πλάτων έχει πολλές και σαφείς φιλοσοφικές απόψεις τις οποίες, για πολλούς λόγους, δεν θέλει να δημοσιοποιήσει. Επομένως, χρησιμοποιεί τη δομή και την παρουσίαση των χαρακτήρων των έργων του για να υπονομεύσει την προφανή τους σημασία και να υποδηλώσει τις πραγματικές προθέσεις του σ' εκείνους που μπορούν να ακολουθούν το κρυφό νήμα της σκέψης του. Η διασημότερη αυτών των περιπτώσεων, φυσικά, είναι εκείνη της *Πολιτείας*, το πραγματικό μήνυμα της οποίας —σύμφωνα με την προσέγγιση αυτή— δεν είναι ότι οι φιλόσοφοι θα πρέπει να κυβερνούν την πόλη, όπως φαίνεται να ισχυρίζεται ο Πλάτων (473cff.), αλλά ότι θα πρέπει να αφήνουν τη διακυβέρνηση στους χαρακτήρες που αναπαριστούν οι συνομιλητές του Σωκράτη, σε «κυρίους» όπως ο Γλαύκων και ο Αδείμαντος.[43] Οι λεπτομέρειες της περίπτωσης αυτής δεν είναι σημαντικές· δεν με ενδιαφέρει, σε αυτήν τη φάση, ούτε καν το ζήτημα του κατά πόσον είναι ορθή η ερμηνεία του Πλάτωνα από τον Strauss. Εκείνο που με ενδιαφέρει είναι η γενικότερη ιδέα ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη διαλογική μορφή για να κωδικοποιήσει τις πραγματικές του θέσεις και να τις αποκαλύψει μόνο σ' εκείνους από τους αναγνώστες του που είναι ικανοί να διαβάσουν τον κώδικά του. Διότι η άποψη αυτή, στην πραγματικότητα, υποτάσσει τη λογοτεχνία στη φιλοσοφία και τη μετασχηματίζει σε δευτερεύοντα κομιστή ενός φιλοσοφικού μηνύματος που μπορεί να αποσπαστεί και να διαβαστεί χωριστά.[44]

Θα πρέπει να αφήσουμε στην άκρη τις τεράστιες δυσκολίες που παρουσιάζει η *Πολιτεία*, αφού δεν είναι σαφές ότι μπορούν να διατυπωθούν αρκετά ξεκάθαρα οι θέσεις ακόμη και ενός μικρού σε έκταση έργου, όπως είναι ο *Ευθύφρων*, ώστε να μπορέσουμε να πούμε ότι η δραματική δομή του έργου μας αποκαλύπτει κάποια στοιχεία γι' αυτές.[45] Και, το σημαντικότερο, θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι η επεξεργασία χαρακτήρων από τον Πλάτωνα παίζει ένα ρόλο που δεν σχετίζεται με την προβολή κάποιας ανεξάρτητης θεωρίας. Έναν τέτοιο ρόλο θα μπορούσαμε ανεπιφύλακτα να θεωρήσουμε φιλοσοφικό: η ίδια η χαρακτηρολογία αποδεικνύεται μέρος της φιλοσοφικής άποψης του διαλόγου. Στην περίπτωση του Πλάτωνα, τουλάχιστον, ο εύκολος διαχωρισμός λογοτεχνίας και φιλοσοφίας δεν μπορεί καν να αρχίσει να συλλαμβάνει τη σύνθετη πρακτική του.

Τι γνωρίζουμε για το χαρακτήρα του Ευθύφρονα; Τίποτα πέρα από εκείνα που μας λέει αυτός ο διάλογος και μερικές σκόρπιες αναφορές στον *Κρατύλο* του Πλάτωνα.[46] Όμως το ίδιο το έργο, ο *Ευθύφρων*, μας δίνει πολλές πληροφορίες για τον πρωταγωνιστή του και, παρ' ότι ορισμένες από αυτές

έχουν ήδη συζητηθεί στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία, υπάρχουν ακόμη πολλά που μπορούν να ειπωθούν γι' αυτό το ζήτημα.

Το πρώτο πράγμα που παρατηρούμε είναι ότι, όπως και στους περισσότερους σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνα, ο συνομιλητής του Σωκράτη, ο Ευθύφρων, είναι εκείνος που ξεκινάει τη συζήτηση και όχι ο ίδιος ο Σωκράτης. Σε αντίθεση με αυτό που νομίζουν οι περισσότεροι, δεν είναι ο Σωκράτης εκείνος που σταματάει τους ανθρώπους στο δρόμο και, εντελώς ξαφνικά, τους ζητάει να δώσουν τον ορισμό της αρετής και να δικαιολογήσουν τον τρόπο ζωής τους, αλλά κάποιος άλλος, που καλεί τον Σωκράτη σε συζήτηση.[47] Το ίδιο συμβαίνει και σ' αυτή την περίπτωση. Ο Ευθύφρων φαίνεται ότι γνωρίζει τον Σωκράτη: είναι βέβαιο ότι ξέρει τις συνήθειές του και, ως εκ τούτου, εκπλήσσεται που τον βρίσκει στην πύλη του *βασιλέως* αντί «να συχνάζει στο Λύκειο».[48]* Είναι αδύνατον να πιστέψει ότι ο Σωκράτης, τον οποίο γνωρίζει ως δίκαιο και ειρηνικό άνθρωπο, είναι ο ίδιος μηνυτής: είναι βέβαιος ότι ο Σωκράτης θα πρέπει να είναι ο εναγόμενος (2b1-2). Ο Ευθύφρων γνωρίζει, επίσης, για το *δαιμόνιον* του Σωκράτη, για τη φωνή που κάποιες φορές τον εμποδίζει να προβεί σε ορισμένες ενέργειες· είναι δε πεπεισμένος ότι αυτός θα πρέπει να είναι ο λόγος για τον οποίο ο Μέλητος κατηγόρησε τον Σωκράτη για ασέβεια (3b5-8).[49] Η εντύπωση που αποκομίζουμε είναι ότι ο Σωκράτης και ο Ευθύφρων γνωρίζονται σχετικά καλά, παρ' όλο που ο Ευθύφρων δεν καταλαβαίνει στο ελάχιστο την περιπλοκότητα των απόψεων του Σωκράτη.

Εξαιτίας του *δαιμονίου*, ο Ευθύφρων πιστεύει ότι ο Σωκράτης κατέχει επίσης εκείνη την ιδιαίτερη γνώση του θείου την οποία θεωρεί ότι διαθέτει και ο ίδιος. Τούτο τον παρακινεί να μιλήσει και για τους δύο με μια φωνή: οι Αθηναίοι, λέει, «ανθρώπους σαν *εμάς* τους φθονούν» (3c2-3). Ο Σωκράτης απορρίπτει αμέσως αυτή την ταύτιση: «Αν όμως το πάρουν το πράγμα στα σοβαρά» λέει για την επικείμενη δίκη του, «τότε κανένας δεν μπορεί να ξέρει ποια θα είναι η έκβασή του — εκτός από *σας* τους μάντεις» (3e2-3). Οι θρησκευτικές απόψεις του Ευθύφρονα αποτελούν πεδίο διαμάχης. Γενικά, δεν υπάρχει συμφωνία ως προς το εάν ο Ευθύφρων παρουσιάζεται ως «αιρετικός» και θρησκευτικός νεωτεριστής[50] ή ως ειδικός στην παραδοσιακή θεολογία[51] — εάν ανήκει στο αθηναϊκό θρησκευτικό κατεστημένο ή είναι εχθρός του. Όμως η αυτοπεποίθηση που δείχνει ως προς την ακρίβεια των θρησκευτικών του πεποιθήσεων και την ορθότητα της στάσης του απέναντι στο νομικό ζήτημα που έχει ανακύψει είναι τόσο ακραίες και απόλυτες, ώστε καταστρέ-

* Τα αποσπάσματα από τον *Ευθύφρονα* παρατίθενται από τη δόκιμη μετάφραση του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, από το Πλάτωνος, *Ευθύφρων* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1982). [Σ.τ.Μ.]

φουν από την αρχή κάθε εμπιστοσύνη που θα μπορούσαμε να έχουμε στην ορθότητα της κρίσης του: «... και θα 'ρθει τώρα στο δικαστήριο να σε διασύρει ξέροντας πόσο εύκολα πιάνουν στον κόσμο οι διαβολές γύρω από αυτά» υποστηρίζει. «Κι εμένα με περιγελούν στο δήμο και με περνούν για τρελό όταν τους λέω κάτι για τους θεούς και τους προλέγω αυτά που θα συμβούν. Ας έχουν βγει αληθινά όσα τους έχω πει» (3b8-c3).[52] Καμαρώνει για τη σοφία του ως προς τα ζητήματα που αφορούν τους θεούς και αντιπαραβάλλει τις δικές του γνώσεις με την άγνοια του πλήθους (4c1-3). Λέει με αυτοπεποίθηση στον Σωκράτη, χωρίς να αντιληφθεί τον ειρωνικό τόνο της ερώτησής του, ότι όντως καταλαβαίνει τις θρησκευτικές περιπλοκές της υπόθεσής του πάρα πολύ καλά (4e4-8). Διαβεβαιώνει ότι εκείνο που τον κάνει να διαφέρει από τον υπόλοιπο κόσμο είναι ακριβώς το γεγονός ότι η γνώση που έχει πάνω σ' αυτά τα θέματα είναι τόσο εξαιρετικά *ἀκριβής* (4c9-5a2). Είναι υπερήφανος για τις γνώσεις του πάνω στις διάφορες παραδόσεις που αφορούν τους θεούς (6b3-c7), και προβλέπει ότι εύκολα θα κερδίσει την υπόθεσή του, εάν οι δικαστές είναι σε θέση να τον ακούσουν αμερόληπτα (9b9-10).[53]

Το πορτρέτο του Ευθύφρονα που μας δίνει ο Πλάτων —ένα πορτρέτο με την επεξεργασία του οποίου ασχολείται διεξοδικά— είναι ενός ανθρώπου φαντασμένου σε τρομερό βαθμό: τόσο φαντασμένου ώστε μένει εντελώς ανέγγιχτος από την απίστευτα χοντρή ειρωνεία με την οποία τον αντιμετωπίζει ο Σωκράτης σε όλη τη διάρκεια του διαλόγου. Ξανά και ξανά, μ' έναν τρόπο που όσο προφανής είναι στους αναγνώστες του έργου τόσο αόρατος είναι για το στόχο του, ο Σωκράτης παρακαλεί τον Ευθύφρονα να τον πάρει μαθητή του και να τον διδάξει τη σοφία που κατέχει ως προς το θέμα της οσιότητας, έτσι ώστε όταν θα πάει ο ίδιος στο δικαστήριο να είναι σε θέση να υπερασπιστεί αποτελεσματικά τον εαυτό του κατά της μήνυσης του Μελήτου. Ο Σωκράτης χρησιμοποιεί αυτούς τους τρεις όρους (*μαθητής*, *διδάσκειν* και *σοφία*) και τα παράγωγά τους εικοσιτέσσερις φορές σε όλο το έργο.[54] Κατά την άποψή μου, σπανίως ο Πλάτων έδωσε την εικόνα ενός Σωκράτη τόσο φανερά μοχθηρού με κάποιον από τους συνομιλητές του. Η ειρωνεία του Σωκράτη είναι τόσο υπερβολική, ώστε σύντομα παύει να είναι πνευματώδης. Είναι πολύ λιγότερο πνευματώδης εδώ, λόγου χάριν, απ' ό,τι στον *Πρωταγόρα*, όπου ο σοφιστής, που γνωρίζει πώς να προστατέψει τον εαυτό του, ανταποδίδει με επιτυχία σε πολλές περιπτώσεις τις επιθέσεις που δέχεται κατά τη συνομιλία του με τον Σωκράτη. Ο Ευθύφρων, αντιθέτως, παρουσιάζεται έτσι ώστε να μην μοιάζει με τίποτα καλύτερο από έναν πομπώδη και ανόητο άνθρωπο.

Κοντολογίς, ο Ευθύφρων του Πλάτωνα είναι κουτός, σε βαθμό ασυνήθιστο. Ακόμη και το όνομά του, στο συγκεκριμένο πλαίσιο του διαλόγου, είναι ένα προφανές αστείο και βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τη διάρθρωση της συνομιλίας του με τον Σωκράτη. Τούτος ο «στοχαστής ο οποίος σκέφτεται

με ευθύ τρόπο» —αυτό σημαίνει το όνομα «Ευθύφρων»— οδηγείται διαρκώς σε μία κυκλική πορεία, που δημιουργήθηκε για τη διατύπωση νέων ορισμών του όσιου, οι οποίοι συνεχώς ανάγονται στην αρχική, εύκολα ανασκευαζόμενη ερμηνεία του όσιου ως αυτού που ευχαριστεί τους θεούς.[55] Και σαν να μην ήταν αυτό αρκετά ξεκάθαρο, ο Πλάτων κάνει ρητή αναφορά στην εικόνα της κυκλικής διαδρομής: «Και θα τα βάλεις πάλι μ' εμένα, τον Δαίδαλο, και θα λες πως εγώ τα κάνω [τα λόγια (Σ.τ.Μ.)] να περπατούν;» λέει ο Σωκράτης στον Ευθύφρονα. «Κι όμως, εσύ είσαι πολύ πιο τεχνίτης από τον Δαίδαλο και εξαιτίας σου στριφογυρίζουν. Ή μήπως δεν καταλαβαίνεις ότι η κουβέντα μας έφερε μια γυροβολιά κι ήρθε πάλι στο ίδιο σημείο;» (15b7-c1).

Η περιφρόνηση του Πλάτωνα για τον Ευθύφρονα αντανακλάται στη στάση των αναγνωστών του και επαναλαμβάνεται πιστά από τους ερμηνευτές του. Ο Paul Friedländer περιέγραψε τον Ευθύφρονα απλώς ως «φανατική φύση».[56] Ο Γρηγόρης Βλαστός, ως συνήθως, δεν μάσησε τα λόγια του. Για τον Ευθύφρονα γράφει: «είναι σαν να του είπαν ότι η αποτυχία του να ισχυριστεί με αυτοπεποίθηση ότι γνωρίζει επακριβώς ... τι είναι η οσιότητα, δεν σημαίνει ότι υστερεί διανοητικά, αλλά ότι είναι ηθικά διεφθαρμένος».[57] Σύμφωνα με τον Laszlo Versenyi, «Ο Ευθύφρων είναι κατ' ουσίαν μια κωμική φιγούρα ... Η γεμάτη προσποίηση εξύψωσή του [πάνω από τους συγχρόνους του] είναι καθαρή απάτη και αλαζονεία· μια προσποίηση γεμάτη κομπασμό ότι είναι διαφορετικός, ο ισχυρισμός —ένδειξη αμάθειας— ότι γνωρίζει όσα εκείνοι αγνοούν, μια στάση του τύπου "είμαι ευσεβέστερος από σας" που δεν βασίζεται στην πραγματικότητα».[58] «Στο φανατισμό του» γράφει κάποιος άλλος σχολιαστής, «ο Ευθύφρων έχει παρεξηγήσει τα πάντα»,[59] ένας τρίτος ισχυρίζεται ότι η ανεπιτυχής, απορητική κατάληξη του διαλόγου οφείλεται, εν μέρει τουλάχιστον, «στην έπαρση και την έλλειψη προηγούμενου φιλοσοφικού στοχασμού σε μια περιοχή στην οποία ισχυρίζεται ότι είναι ειδικός, καθώς και στη γενική πνευματική νωθρότητα» του Ευθύφρονα.[60]

Όλα αυτά ισχύουν αναμφίβολα για το συγκεκριμένο χαρακτήρα του πλατωνικού διαλόγου. Όμως αυτό ακριβώς είναι το ζήτημα: ο Ευθύφρων είναι ήρωας της λογοτεχνίας και όχι πραγματικό πρόσωπο. Δεν είναι ο Ευθύφρων υπεύθυνος για την ηλιθιότητά του, αλλά ο Πλάτων. Κι όμως, η εξαιρετική αληθοφάνεια του γραπτού του Πλάτωνα υπερβαίνει ακόμη και τις σθεναρότερες επιφυλάξεις μας και μας παρασύρει, έτσι ώστε να εκλαμβάνουμε τους διαλόγους του όχι ως έργα της λογοτεχνίας και προϊόντα της φαντασίας, αλλά αντίθετα ως μεταγραφές πραγματικών συνομιλιών. Νιώθουμε, λοιπόν, ότι ο Ευθύφρων είναι ανόητος επειδή κάποιο ιστορικό πρόσωπο με αυτό το όνομα έτυχε να είναι μωρός. Η ηλιθιότητά του, επομένως, μοιάζει με ωμή πραγματικότητα που δεν χρήζει περαιτέρω ερμηνείας: ένας άνθρωπος που δεν διαθέτει ευστροφία μάλλον δεν μπορεί να εκτιμήσει τη σπουδαιότη-

τα των ερωτημάτων που του θέτει ο Σωκράτης. Όμως αυτό είναι μια απάτη. Δεν υπάρχει ένα τέτοιο γεγονός. Το μόνο πραγματικό γεγονός είναι ότι ο Ευθύφρων είναι ανόητος μόνο και μόνο επειδή ο Πλάτων αποφάσισε να δημιουργήσει ένα χαρακτήρα με αυτές τις ιδιότητες. Και τούτο είναι ένα γεγονός που θα πρέπει να εξηγήσει οποιαδήποτε ερμηνεία του διαλόγου.

Γιατί, λοιπόν, ο Πλάτων δημιούργησε έναν τόσο ανόητο Ευθύφρονα; Τόση περιφρόνηση δεν ταιριάζει με το γεγονός ότι τον παρουσιάζει ως φίλο του Σωκράτη, γνώστη (όπως είδαμε) του χαρακτήρα και των συνηθειών του, ευνοϊκά διακείμενο προς αυτόν, χωρίς καν να χάνει την ψυχραιμία του μπροστά στα επίμονα και κάθε άλλο παρά ήπια ερωτήματα του Σωκράτη.[61]

Ίσως ο Πλάτων να θέλει να χρησιμοποιήσει τον Ευθύφρονα για να γελοιογραφήσει την αυταρέσκεια της παραδοσιακής θρησκευτικής νοοτροπίας στην Αθήνα.[62] Όμως έχουμε ήδη δει ότι η σχέση του Ευθύφρονα με τις παραδοσιακές θρησκευτικές πρακτικές της Αθήνας δεν είναι εύκολο να προσδιοριστεί. Σύμφωνα με το διάλογο, εμφανίζεται επίσης να πιστεύει κατά γράμμα τους μύθους του Ησιόδου σχετικά με τις φιλονικίες των θεών (6b-c, 7bff.)· αυτό όμως δεν ανταποκρίνεται στα λίγα που γνωρίζουμε σχετικά με το σκεπτικισμό με τον οποίο γενικώς αντιμετωπίζονταν παρόμοιες ιστορίες στα τέλη του πέμπτου αιώνα π.Χ., και τούτο δεν καθιστά τον Ευθύφρονα ικανοποιητικό εκπρόσωπο της παραδοσιακής τάσης στα θρησκευτικά ζητήματα των Αθηνών.[63] Αντίθετα, λοιπόν, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι ο Πλάτων ήθελε να εκθέσει την ανοησία των θρησκευτικών νεωτεριστών («αιρετικών»). Όμως ούτε κι αυτό μας βοηθάει ιδιαίτερα. Διότι το ερώτημα το οποίο και οι δύο εκδοχές δεν κατορθώνουν να απαντήσουν είναι τι θα είχε να κερδίσει ο Πλάτων από μια τέτοια στρατηγική. Όποια και αν είναι η σχέση του Ευθύφρονα με τη θρησκευτική παράδοση, παραμένει γεγονός το ότι οι Αθηναίοι, όπως ο ίδιος παραπονείται ρητά, αρνούνται να τον πάρουν στα σοβαρά. Και εάν ισχύει κάτι τέτοιο, τότε η εξυπνάδα του Σωκράτη που υπερβαίνει σαφώς τη δική του δεν βοηθάει ούτε «στο να αποκαλυφθεί η αθηναϊκή θρησκευτική ορθοδοξία σε όλο της τον παραλογισμό»[64] ούτε στο να φανεί η μωρία του θρησκευτικού ριζοσπαστισμού της. Εάν η πρόθεση του Πλάτωνα είναι να σατιρίσει είτε τη θρησκευτική συμμόρφωση είτε τη θρησκευτική απόκλιση, η επιλογή του εκπροσώπου της είναι αρκετά ατυχής. Θα τα είχε καταφέρει πολύ καλύτερα εάν έδειχνε πώς ένα πολύ ευφυές και σεβαστό θρησκευόμενο άτομο δεν είναι σε θέση να διατυπώσει τα πιστεύω του και όχι πώς ένας άφρων φανατικός συνηθίζει να τα μπαλώνει.

Γιατί λοιπόν ο Ευθύφρων είναι τόσο ανόητος και γιατί η ειρωνεία του Σωκράτη απέναντί του είναι τόσο βαριά; Την αρχή μιας απάντησης στα ερωτήματα αυτά μπορούμε να την ανακαλύψουμε στο γεγονός ότι, όπως παρατήρησε και ο James Arieti, ο *Ευθύφρων* αναφέρεται «στην αυτοεξαπά-

τηση με τόσο έντονο τρόπο, ώστε το έργο είναι επιτυχημένο ακόμη κι αν η κενότητα της θεμελίωσής του είναι απολύτως εμφανής».[65] Όλα τα στοιχεία του χαρακτήρα του Ευθύφρονα τα οποία αναφέραμε έως τώρα —η υπέρμετρη αυτοπεποίθησή του, η αλαζονεία του, η αίσθηση ότι ο κόσμος δεν μπορεί να τον καταλάβει— είναι επιλεγμένα για να απεικονίσουν στην εντέλεια έναν άνθρωπο ο οποίος, καθώς είναι τόσο φαντασμένος όσο και βραδύνους, μπορεί ανώδυνα να εξακολουθεί να αγνοεί την πίεση, σε προσωπικό και σε διαλεκτικό επίπεδο, που του ασκεί ο Σωκράτης.[66]

Με δεδομένη την ανοησία, τη βραδύνοια και την αυτοπεποίθηση του Ευθύφρονα, το μόνο που θα μπορούσε να περιμένει κανείς είναι ότι θα του διέφευγαν οι κύριες επισημάνσεις που προσπάθησε να κάνει ο Σωκράτης στη συζήτησή τους. Διότι ο Σωκράτης ισχυρίστηκε ότι δεν μπορεί να προβεί κανείς σε μια πράξη τόσο αμφιλεγόμενη όσο εκείνη του Ευθύφρονα χωρίς να κατανοεί με βεβαιότητα τη φύση της οσιότητας: εάν μου πείτε ότι είναι δίκαιο να κλέβουμε από τους φτωχούς και να δίνουμε στους πλούσιους, θα μπορούσε κανείς να απαιτήσει να έχετε μια σαφή αντίληψη της δικαιοσύνης και πολλούς σοβαρούς λόγους για να υποστηρίξετε την άποψή σας· η πράξη του Ευθύφρονα εμπίπτει σε μια παρόμοια κατηγορία. Ο Σωκράτης, όμως, καθιστά εντελώς σαφές ότι ο Ευθύφρων, παρά τους μεγαλεπήβολους ισχυρισμούς του, δεν έχει ιδέα του τι είναι το όσιο και η οσιότητα και δεν έχει ιδέα ότι έχει πλήρη άγνοια γι' αυτό. Και το σημαντικότερο, υπαινίσσεται ότι όσο ο Ευθύφρων εξακολουθεί να μην έχει συνείδηση της άγνοιάς του, επιδεικνύει εκείνη την έλλειψη αυτογνωσίας την οποία ο Σωκράτης θεωρεί το σοβαρότερο ανθρώπινο ελάττωμα. Και η προσωπικότητα του Ευθύφρονα είναι σχεδιασμένη έτσι ώστε να του στερεί την ικανότητα να δει ακριβώς τέτοιου είδους αλήθειες που αφορούν τον εαυτό του. Η αυτοπεποίθησή του είναι μια μορφή τύφλωσης, μια αυταπάτη.

Ο Πλάτων έχει προετοιμάσει στην εντέλεια το έδαφος για την ολοκληρωτικά αρνητική κατάληξη του διαλόγου. Στην αρχή, ο Ευθύφρων κατέβαλε μεγάλες προσπάθειες να εμπλέξει τον Σωκράτη στη συζήτηση. Ανυπομονούσε να τον «διδάξει» τι είναι το όσιο και η οσιότητα, κι ακόμη να του πει κάθε είδους σκανδαλιστικές ιστορίες για τους θεούς που μόνο εκείνος γνώριζε. Ήταν, επομένως, έτοιμος να προχωρήσει σε αυτό που θα ήταν μια παραδοσιακή *επίδειξις* – μια επίσημη παρουσίαση των ταλέντων και των ικανοτήτων κάποιου, που συχνά συνδεόταν με τους ρήτορες και τους σοφιστές (πρβλ. *Γοργ.* 447b8· *Πρωτ.* 317e3ff.). Κι ωστόσο, στο τέλος του έργου, μετά από ακόμα μία αποτυχημένη προσπάθεια να πει τι είναι η οσιότητα και αντιμέτωπος με έναν Σωκράτη που τον καλεί να ξεκινήσει και πάλι από την αρχή, θυμάται ξαφνικά ότι έχει μια συνάντηση που δεν μπορεί να πάρει αναβολή: «Καμιάν άλλη φορά, Σωκράτη» λέει, αφού έχει ήδη αρ-

χίσει να φεύγει· «τώρα είμαι βιαστικός, πρέπει να πηγαίνω» (15e3-4). Η δικαιολογία είναι εμφανώς σαθρή, όμως ο χαρακτήρας που την εφευρίσκει έχει σκιαγραφηθεί σωστά: τούτος ο αυτάρεσκος άνθρωπος με την υπέρμετρη αυτοπεποίθηση έχει μπουχτίσει από τον Σωκράτη και τα κόλπα του. Μπορεί να έχασε το επιχείρημα, αλλά αυτό δεν σημαίνει τίποτα για κείνον: αναχωρεί απρόσβλητος, ίδιος και απαράλλαχτος.

Με δεδομένο το χαρακτήρα του Ευθύφρονα, είναι φυσικό εμείς, ως φανταστικό κοινό του διαλόγου, να θεωρήσουμε ότι μπορεί να του διέφυγε εντελώς η σημασία της θέσης του Σωκράτη. Πώς *θα μπορούσε* να την αντιληφθεί, αφού είναι τόσο αργόστροφος, τόσο αδαής και τόσο αυτάρεσκος; Η προσωπικότητα του Ευθύφρονα εξηγεί για ποιο λόγο ο Σωκράτης δεν κατορθώνει να ασκήσει κάποια επίδραση πάνω του. Κι αυτό με τη σειρά του εξηγεί γιατί ο Πλάτων επέλεξε να συνθέσει το διάλογό του γύρω απ' αυτόν. Παρ' όλες τις προσπάθειες του Σωκράτη, η υπέρμετρη αυτοπεποίθηση του Ευθύφρονα του επιτρέπει να παραμένει εντελώς αμετάπειστος θεωρώντας ότι η νομική πράξη στην οποία προέβη είναι σωστή και ότι κανείς δεν μπορεί να είναι ισάξιός του όσον αφορά τα όσα γνωρίζει για τις επιθυμίες των θεών. Κανένα επιχείρημα δεν μπορεί να τον βγάλει από την ολύμπια αταραξία του.

Εμείς όμως είμαστε σε πλεονεκτική θέση. Μπορούμε να διαγνώσουμε την αυταπάτη του. Εμείς συνεχίζουμε να βλέπουμε την ώρα που ο Ευθύφρων, τυφλωμένος από την αυταρέσκειά του, αδυνατεί να συλλάβει τη θέση του Σωκράτη, και κατορθώνουμε να αποφύγουμε τις παγίδες μέσα στις οποίες εκείνος πέφτει. Συνειδητοποιούμε, όπως έχουν συνειδητοποιήσει γενεές ολόκληρες αναγνωστών του Πλάτωνα, ότι αυτού του είδους η αυταπάτη που χαρακτηρίζει τον Ευθύφρονα είναι ο μεγαλύτερος εχθρός του Σωκράτη. Εντέλει, δεν είναι και τόσο δύσκολο το να εντοπίζει κανείς την αυταπάτη των άλλων· όπως παρατηρεί ο Lionel Trilling «η απάτη την οποία κατανοούμε καλύτερα και πολύ πρόθυμα της αφιερώνουμε την προσοχή μας είναι εκείνη που κάποιος καλλιεργεί με αντικείμενο τον εαυτό του».[67] Και δεν είμαστε σαν κι αυτόν τον γκροτέσκα ανόητο, φαντασμένο και κενό άνδρα: πώς θα μπορούσαμε να μοιάζουμε μ' αυτήν τη χοντροκομμένη καρικατούρα, που ο μόνος λόγος ύπαρξής της είναι απλώς και μόνο να παρανοεί τα όσα πιστεύει ο Σωκράτης; Εμείς καταλαβαίνουμε· είμαστε από την πλευρά του Σωκράτη· εμείς ξέρουμε καλύτερα.

Κι αφού ξέρουμε καλύτερα, τι κάνουμε; Βασικά, διαβάζουμε αυτόν το σύντομο διάλογο και έπειτα κλείνουμε το βιβλίο, με μια χειρονομία που αντιγράφει πιστά τη σκηνή όπου ο Ευθύφρων ξαφνικά θυμάται ότι έχει μια συνάντηση, και η οποία κλείνει τη συνομιλία του με τον Σωκράτη. Κι εμείς επίσης γυρνάμε στις συνηθισμένες δουλειές μας, όπως ακριβώς σκοπεύει να κάνει κι εκείνος. Και οι συνηθισμένες δουλειές μας φυσιολογικά δεν επικεντρώνονται σε κάποια

προσπάθεια να αποκτήσουμε συνείδηση και να παλέψουμε ενάντια στην αυταπάτη που χαρακτηρίζει τον Ευθύφρονα και η οποία, καθώς απομακρυνόμαστε από το διάλογο, αποδεικνύεται ότι κυριαρχεί και στη δική μας τη ζωή — *και τούτος είναι στην πραγματικότητα ο στόχος όλου αυτού του μηχανισμού*. Η ειρωνεία του Σωκράτη απευθύνεται προς τον Ευθύφρονα μόνο ως μέσο· πραγματικός της στόχος είναι οι αναγνώστες του πλατωνικού διαλόγου.

Ο *Ευθύφρων* δεν είναι το μόνο από τα πλατωνικά έργα που προσεγγίζει το κοινό με μια τόσο προσβλητικά ειρωνική διάθεση. Παρ' ότι ο *Χαρμίδης*, σε αντίθεση με τον *Ευθύφρονα*, τελειώνει με μια θετική νότα, με τον Χαρμίδη να αποδέχεται τη συμβουλή του Κριτία να μείνει δίπλα στον Σωκράτη και να συνεχίσει μαζί του την αναζήτηση της εγκράτειας (176a6-d5), τα αποτελέσματά του είναι παρόμοια. Διότι ο Κριτίας εξαιρεί τον εαυτό του από αυτό το εγχείρημα, παρ' όλο που φάνηκε ότι ο ίδιος κάθε άλλο παρά ικανοποιητικά κατανοεί την έννοια της εγκράτειας (175a8-11). Γνωρίζουμε, επίσης, ότι ο Χαρμίδης τελικά έγινε ένας από τους φαύλους Τριάκοντα Τυράννους που κυβέρνησαν την Αθήνα στο τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου, υπό τη βάναυση ηγεσία του ίδιου του Κριτία. Έτσι λοιπόν γνωρίζουμε ότι, παρά το ελπιδοφόρο τέλος του διαλόγου, κανείς από τους δύο δεν έμαθε το μάθημα του Σωκράτη. Όμως μπορούμε να εξηγήσουμε την έλλειψη κατανόησης από την πλευρά τους και να διαχωρίσουμε τον εαυτό μας απ' αυτούς, επειδή ξέρουμε το ιστορικό γεγονός ότι επρόκειτο για διεφθαρμένους και κακούς χαρακτήρες. Τούτο, ωστόσο, είναι μία εύκολη και μη ικανοποιητική λύση. Είναι άραγε ο Κριτίας και ο Χαρμίδης επιλήσμονες απέναντι στον Σωκράτη επειδή είναι κακοί άνθρωποι, ή μήπως η κακία τους προέρχεται από το γεγονός ότι δεν τον παίρνουν στα σοβαρά; Ο Πλάτων δεν απαντά άμεσα στο ερώτημα. Το γεγονός όμως αυτό μας δίνει την αφορμή για να αναρωτηθούμε εάν το να αποφεύγει κανείς τον Σωκράτη, όπως εμείς οι ίδιοι κάνουμε τόσο συχνά, μπορεί να είναι η αιτία της εξαχρείωσης και όχι το αποτέλεσμά της. Εάν ο Χαρμίδης, που απεικονίζεται ως ιδιαίτερα αξιοθαύμαστος χαρακτήρας στο διάλογο, και ο Κριτίας, που σ' εκείνη τη φάση δεν φαίνεται καθόλου διεφθαρμένος, γίνονται στη συνέχεια φαύλοι επειδή δεν δίνουν καμία προσοχή στον Σωκράτη, και όχι αντιστρόφως, γιατί να υποθέσουμε ότι εμείς είμαστε εντέλει τόσο διαφορετικοί απ' αυτούς;

Ο *Λάχης* —για να πάρουμε ένα ακόμη παράδειγμα— τελειώνει με την έκφραση θερμών συναισθημάτων συναδέλφωσης από όλους τους πρωταγωνιστές του. Αλλά ο Νικίας και ο Λάχης, οι στρατηγοί που, απ' ό,τι φάνηκε, δεν γνωρίζουν τίποτα για τη φύση του θάρρους, παραιτούνται από τη διαρκή αναζήτηση της φύσης της αρετής (200c7-d8) και αφήνουν τον Σωκράτη και τους γονείς των δύο νεαρών αγοριών, τα οποία αφορούσε αρχικά η συζήτησή τους, να επιλύσουν το θέμα. Ακόμη και κάποιος όπως ο Νικίας,

που έχει πλήρη συνείδηση του σκοπού του σωκρατικού ελέγχου (187e6-c3) εύκολα τον παραμερίζει και επιστρέφει στην καθημερινότητά του. Το να είναι κανείς φίλος του Σωκράτη δεν είναι το ίδιο με το να τον ακολουθεί στη ζωή που αυτός υποστηρίζει ως τη μόνη κατάλληλη για τον άνθρωπο (Άπολ. 38a5). Και, παρ' όλο που κι εμείς θεωρούμε τον εαυτό μας φίλο του, μοιάζουμε πολύ με τον Νικία: ακολουθούμε το δικό μας δρόμο.

Είναι αλήθεια ότι ορισμένοι άνθρωποι αφιερώνουν ένα μεγάλο μέρος της ζωής τους στο να εξετάζουν τα επιχειρήματα του Σωκράτη και να διαβάζουν τα έργα του Πλάτωνα ξανά και ξανά – εγώ ο ίδιος είμαι ένας απ' αυτούς. Όμως, αν και η από πρώτο χέρι εξέταση των θέσεων και των επιχειρημάτων των διαλόγων είναι απολύτως απαραίτητη για να γνωρίσει κανείς τον Σωκράτη, αυτό δεν αρκεί από μόνο του. Οι σωκρατικοί διάλογοι απαιτούν από τους αναγνώστες τους εκείνο που ο Σωκράτης ζητούσε από τους συνομιλητές του: να εξετάσουν τις πεποιθήσεις τους σε οποιοδήποτε θέμα είναι σημαντικό γι' αυτούς, να καθορίσουν με ποιες άλλες πεποιθήσεις σχετίζονται λογικά, να αποδεχτούν μόνο εκείνες που είναι συμβατές μεταξύ τους και να ζήσουν αναλόγως τη ζωή τους. Αυτό είναι ένα ζήτημα που κατορθώνουμε να το αγνοούμε όσο και οποιοσδήποτε απλός συνομιλητής του Σωκράτη.

Η εκ του σύνεγγυς μελέτη των κειμένων του Πλάτωνα είναι, κυρίως, μια άσκηση λογικής· η φαινομενική ξηρότητα των κειμένων μπορεί να απογοητεύει εκείνους που περιμένουν περισσότερη φιλοσοφία. Όταν όμως πρόκειται για τα ζητήματα της δικαιοσύνης, της σοφίας, του θάρρους ή της εγκράτειας –όταν πρόκειται για τις αρετές που συνιστούσαν το βασικό μέλημα του Σωκράτη– οι πεποιθήσεις μας ως προς αυτά έχουν βασική σημασία για ολόκληρη τη ζωή μας, για το ποιοι είμαστε. Η εξέταση της λογικής συνοχής αυτών των πεποιθήσεων, όταν γίνεται σωστά, σημαίνει εξέταση και πλάσιμο του εαυτού μας. Είναι μια προσωπική και δύσκολη άσκηση, ένας ολόκληρος τρόπος ζωής. Όπως έγραψε ο Michael Frede: «το να αναθεωρήσουμε πεποιθήσεις τόσο βαθιά συνυφασμένες με τον ιστό της ζωής μας, έτσι ώστε να επιτύχουμε και να διατηρήσουμε κάποια συνέπεια είναι εξαιρετικά δύσκολο πράγμα, εν μέρει επειδή σημαίνει, ή τουλάχιστον θα μπορούσε να σημαίνει, μια βασική αλλαγή της ζωής μας».[68] Η λογική εξέταση των πεποιθήσεων αποτελεί μέρος –αλλά μόνο μέρος– της εξετασθείσας ζωής.

Οι διάλογοι ζητούν από τους αναγνώστες τους, όπως ο Σωκράτης ζητεί από τον Ευθύφρονα, να εναρμονίσουν τη ζωή τους με τις απόψεις τους. Υπάρχει άραγε, όπως φαίνεται να πιστεύει ο Σωκράτης του Πλάτωνα, ένα συνεκτικό σύνολο πεποιθήσεων σύμφωνα με το οποίο μπορεί να ζήσει κανείς τη ζωή του; Μπορούμε να επιτύχουμε την αρμονία που εκείνος επιζητεί; Δεν είμαι βέβαιος. Αλλά ακόμη και αν μπορούμε, είμαι σχεδόν σίγουρος ότι δεν υπάρχει ούτε ένα σύνολο πεποιθήσεων που να υποστηρίζει έναν και μοναδικό

τρόπο ζωής καλό για όλους. Όμως αυτό δεν είναι το άμεσο ζήτημα που καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε εδώ. Το ζήτημα, σύμφωνα και πάλι με τον Frede, είναι ότι «η γνώση, όπως μαθαίνουμε από τους διαλόγους της πρώτης περιόδου, δεν σημαίνει απλώς ότι έχουμε ένα επιχείρημα για μία θέση, όσο καλό κι αν είναι αυτό. Γνώση σημαίνει επίσης ότι οι υπόλοιπες πεποιθήσεις κάποιου, άρα, τουλάχιστον σε ορισμένες περιπτώσεις, ολόκληρη η ζωή κάποιου, ευθυγραμμίζεται προς το επιχείρημά του ... Κατ' αυτόν τον τρόπο, η γνώση, ή τουλάχιστον ένα ορισμένο είδος γνώσης για το οποίο ο Πλάτων ενδιαφέρεται ιδιαίτερα, είναι ένα πολύ προσωπικό επίτευγμα».[69] Εδώ η φιλοσοφία δεν αφορά μόνο την ανάγνωση βιβλίων: είναι ένας ολόκληρος τρόπος ζωής, ακόμη κι αν, όπως εγώ πιστεύω, δεν υπαγορεύει έναν και μοναδικό τρόπο ζωής που θα έπρεπε να ακολουθούμε όλοι οι άνθρωποι.

Η απλή διερεύνηση της δομής των σωκρατικών επιχειρημάτων δεν αρκεί ώστε να είμαστε σε θέση να ζήσουμε μια ζωή βασισμένη στη φιλοσοφία. Ούτε και μπορεί να πραγματοποιηθεί αυτό με μια πιο «διαλογική» αλληλεπίδραση με τα έργα του Πλάτωνα, με μια διερεύνηση της δραματικής μορφής τους καθώς και των επιχειρημάτων τους.[70] Το εγχείρημα είναι προσωπικό και πνευματικό· και μπορεί ακόμη και να προχωρήσει εν μέρει, όπως θα υποστηρίξω στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, ανεξάρτητα από τη λεπτομερή μελέτη των έργων του Πλάτωνα, αν και ποτέ χωρίς να έχουμε στραμμένη την προσοχή μας στον ίδιο τον Σωκράτη. Στο βαθμό που οι περισσότεροι από μας δεν αναλαμβάνουμε ένα τέτοιο εγχείρημα —και πράγματι δεν το αναλαμβάνουμε— καταλήγουμε, παρά την αφοσίωσή μας στη μελέτη των έργων του, *περιστασιακοί* αναγνώστες του Πλάτωνα. Και τούτο είναι αποτέλεσμα μιας εσκεμμένης στρατηγικής από την πλευρά του Πλάτωνα. Ο *Χαρμίδης* μας προτρέπει να δούμε με αποδοκιμασία τους χαρακτήρες του, επειδή γνωρίζουμε ότι είναι διεφθαρμένοι. Ο *Λάχης* μας επιτρέπει να δικαιολογήσουμε τους στρατηγούς λόγω της ηλικίας τους, του εφησυχασμού τους και της, σε γενικές γραμμές, καλής φύσης τους. Με τον *Ευθύφρονα* μας είναι εύκολο να πάρουμε το μέρος του Σωκράτη και να νιώσουμε περιφρόνηση για τον Ευθύφρονα την οποία, στην πραγματικότητα, θα έπρεπε επίσης να νιώσουμε και για τον εαυτό μας. Σε κάθε περίπτωση, ο Πλάτων μας δίνει ένα διαφορετικό λόγο για το γεγονός ότι οι συνομιλητές του Σωκράτη δεν τον καταλαβαίνουν. Ένας από αυτούς τους λόγους αναπόφευκτα θα γίνει η δική μας δικαιολογία.

Στην πραγματικότητα δε, η δική μας κατάσταση είναι, τρόπον τινά, χειρότερη από εκείνη του Ευθύφρονα. Διότι ο Πλάτων μας τοποθετεί σε μια θέση απ' όπου πιστεύουμε πως γνωρίζουμε το καλύτερο και όμως κάνουμε το χειρότερο: λέμε στον εαυτό μας και στους φοιτητές μας ότι ο Σωκράτης έχει δίκιο και ο Ευθύφρων άδικο, κι ωστόσο αρνούμαστε τον τρόπο ζωής

που απαιτεί το γεγονός ότι συμφωνούμε με τον Σωκράτη. Όμως, όπως βάζει ο Πλάτων τον Σωκράτη να υποστηρίξει στους διαλόγους της πρώτης περιόδου, δεν υπάρχει περίπτωση να γνωρίζει κανείς το καλύτερο και να πράττει το χειρότερο: το μόνο που υπάρχει είναι η άγνοια του ποιο είναι το καλύτερο.[71] Ο Ευθύφρων, τουλάχιστον, δεν συμφωνεί με τον Σωκράτη: εμείς συμφωνούμε ή λέμε ότι συμφωνούμε. Ο *Εύθύφρων* μας δείχνει ότι με τη δική μας θετική, ενθουσιώδη αντίδραση απέναντί του, το μόνο που κάνουμε είναι να επιδεικνύουμε την άγνοια της άγνοιάς μας — την ίδια αυταπάτη που γενεές σχολιαστών διέκριναν όταν επρόκειτο για τον Ευθύφρονα αλλά παρέβλεψαν στη δική τους περίπτωση· την ίδια αυταπάτη που βλέπουμε στον Χανς Κάστορπ και αγνοούμε στον εαυτό μας.

Η ειρωνεία του Πλάτωνα είναι πιο ενοχλητική απ' ό,τι του Σωκράτη. Χρησιμοποιεί τη σωκρατική ειρωνεία για να καθησυχάσει τους αναγνώστες του διαλόγου αφήνοντάς τους να βυθιστούν μέσα σ' εκείνη την αυταρέσκεια που τους έχει κάνει να αποκηρύξουν. Είναι βαθιά, σκοτεινή και περιφρονητική. Συνιστά τουλάχιστον τόσο υπεροπτική πρόκληση για τους αναγνώστες του Πλάτωνα όσο η ειρωνεία του Σωκράτη για τους συνομιλητές του και ίσως ακόμη περισσότερο. Η ειρωνεία του Πλάτωνα, εάν έχω δίκιο, είναι τόσο εύκολο να διαφύγει από τους αναγνώστες του όσο εύκολο ήταν, ενίοτε προς μεγάλη μας έκπληξη, να διαφεύγει η ειρωνεία του Σωκράτη από τους χαρακτήρες στους οποίους απευθύνεται. Όμως προκαλώντας στους αναγνώστες του Πλάτωνα την ίδια αυταπάτη, η πλατωνική ειρωνεία εξηγεί γιατί ο Σωκράτης δεν κατάφερνε να πείσει τους συνομιλητές του για τις απόψεις του και τον τρόπο ζωής του. Διότι στη διάρκεια της διαδικασίας κατά την οποία δημιουργούνται μέσα μας αισθήματα περιφρόνησης για τους συνομιλητές του Σωκράτη, οι διάλογοι μας μετατρέπουν σε χαρακτήρες σαν κι αυτούς. Παρατηρώντας μέσα από τη μυθοπλασία του Πλάτωνα τον Ευθύφρονα να ξεγελά τον εαυτό του, ξεγελούμε κι εμείς τον εαυτό μας στη ζωή μας.

Με αυτή την έννοια, η ειρωνεία του Mann αποτελεί ηχώ ή αντανάκλαση του Σωκράτη ή των πλατωνικών έργων της πρώτης περιόδου. Παρ' ότι οι χαρακτήρες που πλάθουν έχουν βαθιές διαφορές μεταξύ τους, οι στρατηγικές του Mann και του Πλάτωνα είναι παρόμοιες και οι σκοποί τους ταυτόσημοι. Και οι δύο αναπαράγουν ή δημιουργούν την αυταπάτη στους αναγνώστες τους, καθώς την επιδεικνύουν ως γνώρισμα των ηρώων τους. Ωστόσο, οι διάλογοι του Πλάτωνα εμπεριέχουν ένα επιπρόσθετο, πιο προβληματικό στοιχείο. Δεδομένου ότι πρόκειται για φιλοσοφικά έργα, απαιτούν μια αντίδραση φιλοσοφικού, ηθικού τύπου. Μπορεί να αποφασίσουμε ότι ο Σωκράτης κάνει λάθος και να προσπαθήσουμε να τον αντικρούσουμε· μπορεί ακόμη και να προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι ο Ευθύφρων δεν ήταν εντέλει και τόσο κακός.[72] Ίσως αποφασίσουμε συνειδητά να αγνοήσουμε την προσέγγι-

ση του Σωκράτη, επιλέγοντας ελεύθερα ένα άλλο είδος ζωής. Μπορεί πάλι να συμφωνήσουμε μαζί του και, χωρίς αμφιβολίες, να ζήσουμε μια ζωή σαν τη δική του με όλες τις παρεπόμενες δυσκολίες, τους κινδύνους και τις διακυβεύσεις της. Ή μπορεί, όπως έκαναν όλοι οι συγγραφείς που θα εξετάσουμε στο δεύτερο μέρος αυτού του βιβλίου, να ερμηνεύσουμε τη δραστηριότητά του σε πιο αφηρημένο επίπεδο και να μιμηθούμε όχι το περιεχόμενο, αλλά τη μορφή της ζωής του — όχι απαραίτητα τη δέσμευσή του στο λόγο, αλλά τη δημιουργία της δικής του απαράμιλλης φωνής και την αφοσίωσή του σ' αυτήν. Εκείνο που δεν μπορούμε να κάνουμε, παρ' ότι αυτό ακριβώς κάνουμε συνήθως, είναι, από τη μία, να συμφωνούμε με τον Σωκράτη και από την άλλη, να αποστρέφουμε το βλέμμα από το έργο του Πλάτωνα, όπως αποστρέφει ο Ευθύφρων το βλέμμα από το δύσκολο συνομιλητή του.

Στα επόμενα δύο κεφάλαια, θα επιστρέψουμε από την ειρωνεία του συγγραφέα στην ειρωνεία του ήρωά του, από τον Πλάτωνα στον Σωκράτη. Και τούτο, πρώτον, για τον απλό λόγο ότι η σωκρατική ειρωνεία αποτελεί απαραίτητο στοιχείο της πλατωνικής ειρωνείας την οποία πραγματευτήκαμε έως τώρα· και δεύτερον, επειδή η σωκρατική ειρωνεία είναι προϊόν μιας λογοτεχνικής στρατηγικής, αποτέλεσμα της οποίας ήταν να πειστούν οι σύγχρονοι αναγνώστες ότι ο «πραγματικός» Σωκράτης βρίσκεται στα κείμενα του Πλάτωνα και όχι στα έργα του Ξενοφώντα, του οποίου η λογοτεχνική στρατηγική δημιούργησε μια αίσθηση αληθοφάνειας σε μια προηγούμενη εποχή. Θα θέσουμε το ερώτημα, μεταξύ άλλων, γιατί έχει γίνει πλέον τόσο φυσικό να θεωρούμε ότι στο πλατωνικό έργο μπορούμε να συναντήσουμε τον ίδιο τον Σωκράτη, γιατί πιστεύουμε ότι η σωκρατική αντανάκλαση που δημιουργεί ο Πλάτων δεν είναι καθόλου αντανάκλαση, αλλά άμεση παρουσία του πρωτοτύπου της. Τέλος, θα εξετάσουμε τη σωκρατική ειρωνεία επειδή, όπως θα υποστηρίξω στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, μας παρέχει σε μεγάλο βαθμό μια ερμηνεία δύο παράδοξων και σημαντικών γεγονότων. Πρώτον, του γεγονότος ότι πλήθος σύγχρονων φιλοσόφων μιμούνται τον Σωκράτη θεωρώντας, όπως έκανε κι εκείνος, ότι η φιλοσοφία είναι η τέχνη του βίου. Δεύτερον, του γεγονότος ότι οι ζωές που περιγράφουν και παρουσιάζουν παραδειγματικά ασκώντας την τέχνη του είναι ριζικά διαφορετικές, έως και αντίθετες από τη δική του. Η ειρωνεία του Σωκράτη, η σιωπή του, είναι ο λόγος που δημιούργησε μια παράδοση η οποία εκδηλώνεται με τους πιο διαφορετικούς τρόπους ζωής, και μέρος της οποίας βλέπουν ενίοτε, με τρόμο, να αποτελούν ακόμη και ορισμένοι από τους πλέον παθιασμένους αντιπάλους της, όπως ο Nietzsche. Η τέχνη του βίου είναι μια σωκρατική τέχνη. Ακόμη κι εκείνοι που απορρίπτουν τον Σωκράτη, δεν μπορούν παρά να τη διαιωνίσουν.

2

Η σωκρατική ειρωνεία

Ο ήρωας και οι συνομιλητές του

Το τυπικό θύμα στην περίπτωση της ειρωνείας είναι ουσιαστικά κάποιος αθώος. Η ειρωνεία θεωρεί ότι το να παίρνει κανείς ως δεδομένα ορισμένα πράγματα συνιστά αλαζονεία και, επομένως, ότι η αθωότητα είναι ενοχή. Η απλή άγνοια δεν απειλείται από την ειρωνεία, αλλά η άγνοια σε συνδυασμό με στοιχειώδη αυτοπεποίθηση θεωρείται πνευματική ύβρις και αξιόποινη προσβολή.

D. C. MUECKE, *The Compass of Irony*

Ο Πλάτων μας δελεάζει στους διαλόγους της πρώτης περιόδου του προκαλώντας μας μια αίσθηση αυτοπεποίθησης ενώ ταυτόχρονα, με πολύ μαεστρία, ουσιαστικά μας αφήνει στην άγνοιά μας. Ενσταλάζει μέσα μας την αυτοπεποίθηση αποκοιμίζοντάς μας και αφήνοντάς μας να πιστεύουμε ότι εμείς γνωρίζουμε περισσότερα από όσα ξέρουν οι συνομιλητές του Σωκράτη. Μας κάνει να θεωρούμε δεδομένο ότι, σε αντίθεση μ' αυτούς, εμείς κατανοούμε τη θέση του Σωκράτη· μας κάνει να φανταζόμαστε ότι συμφωνούμε, αν όχι με κάθε σημείο των απόψεων του Σωκράτη, τουλάχιστον με τη γενική στάση του απέναντι στη ζωή. Και εκθέτει την άγνοιά μας αποκαλύπτοντας ότι, στην πραγματικότητα, αυτό δεν ισχύει διόλου. Μας αναγκάζει να δούμε ότι, παρ' όλο που ισχυριζόμαστε ότι συμφωνούμε με την αδιάλλακτη απαίτηση του Σωκράτη, ότι δηλαδή θα πρέπει να αφιερώνουμε τη ζωή μας στην αναζήτηση του λόγου και της αρετής, εντούτοις παραμένουμε εντελώς αδιάφοροι ως προς αυτό το ζήτημα. Στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, θα δούμε ότι «η αναζήτηση του λόγου και της αρετής» δεν συνιστά τη μόνη ορθή περιγραφή του σωκρατικού φιλοσοφικού έργου: η σωκρατική τέχνη του βίου μπορεί να πάρει πολλές μορφές. Εκείνοι όμως που διατείνονται ότι συμφωνούν με τον Σωκράτη ως προς το ότι η έλλογη αναζήτηση της γνώσης της αρετής είναι ο σωστός τρόπος να ζει κανείς περνούν μια δύσκολη δοκιμασία

τη στιγμή που αφήνουν τα πλατωνικά έργα της πρώτης περιόδου για να ασχοληθούν με την υπόλοιπη ζωή τους.

Ο Πλάτων, φέρνει έτσι τους αναγνώστες του —εμάς, δηλαδή— σε μια ιδιαίτερα δύσκολη θέση. Αυτή δε η θέση είναι ακριβώς όμοια με εκείνη στην οποία βρίσκονται τα θύματα του ίδιου του Σωκράτη κατά την εξέλιξη των διαλόγων. Καθώς διαβάζουμε τους διαλόγους, ο Πλάτων δημιουργεί με τη μυθοπλασία του μια φυσική απόσταση που μας χωρίζει από τη δράση των έργων: μας κάνει να φανταστούμε ότι αποτελούμε μέρος του κοινού που παρατηρεί τον Σωκράτη να ασκεί τον έλεγχο — τη σαρωτική μέθοδο ερωταποκρίσεων διά της οποίας προσπαθεί να υπονομεύσει την αυτοπεποίθηση του συνομιλητή του. Μερικές φορές, η απόσταση είναι ακόμη μεγαλύτερη: ο Πλάτων μας κάνει να φανταζόμαστε ότι στεκόμαστε ακόμη πιο πίσω· ότι αποτελούμε μια δεύτερη ομάδα, που παρατηρεί και τους ακροατές του Σωκράτη. Και ενώ παρατηρούμε τον Σωκράτη να εφαρμόζει τη μέθοδο του ελέγχου σε άλλους, ο έλεγχος ασκείται ταυτόχρονα σ' εμάς τους ίδιους. Ο Πλάτων μας πείθει ότι είμαστε το τελικό ακροατήριό του και, με τον τρόπο αυτό, μας βάζει να συμμετέχουμε στους διαλόγους του, σχεδόν μας μετατρέπει σε χαρακτήρες των δικών του μυθοπλασιών. Ο τελικός ακροατής των διαλόγων, που παρακολουθεί όλους όσοι παρακολουθούν, είναι ο ίδιος ο Πλάτων, ο οποίος στέκεται πίσω από τους πιο μακρινούς παρατηρητές της διαλεκτικής του Σωκράτη και παρατηρεί, όλο ειρωνεία, να εκτυλίσσεται το δράμα που δημιούργησε. Τη ματιά του δεν μπορούμε να τη δούμε. Διότι, όπως έγραψε ο Montaigne, «Τα μάτια μας δεν βλέπουν τίποτα πίσω μας. Εκατό φορές τη μέρα κοροϊδεύουμε τον εαυτό μας στο πρόσωπο του γείτονα κι απεχθανόμαστε στους άλλους τα ελαττώματα που είναι πιο ξεκάθαρα μέσα μας, και μένουμε έκθαμβοι γι' αυτά με καταπληκτική αναισχυντία κι ανεμελιά».[1] Η πλατωνική ειρωνεία διαμορφώνει το γενικό πλαίσιο ανάγνωσης των διαλόγων.

Αυτό φανερώνει πόσο δύσκολο είναι να αναγνωρίσουμε τον έλεγχο όταν ασκείται σ' εμάς, όταν δείχνεται σ' εμάς τους ίδιους ότι γνωρίζουμε λιγότερα απ' όσα νομίζουμε. Κι αν είναι τόσο δύσκολο για μας, για ποιο λόγο να ήταν ευκολότερο για εκείνους που συνομιλούσαν με τον ίδιο τον Σωκράτη; Θα πρέπει, λοιπόν, να μην τους κρίνουμε τόσο αυστηρά. Μας φαίνεται απολύτως λογικό να κάνουμε στην άκρη τον Σωκράτη και να συνεχίσουμε να ζούμε τη ζωή μας όπως πριν, ακόμη κι αν συμφωνούμε μαζί του ότι αυτό δεν θα έπρεπε να συμβαίνει. Έτσι λοιπόν φαίνεται φυσικό και σ' εκείνους να αρνηθούν να τον πάρουν στα σοβαρά, ακόμη κι αν μερικές φορές υποπτεύονται ότι δεν κατόρθωσαν να απαντήσουν στις ερωτήσεις του. Και μάλιστα, εκείνοι που θεωρούν τον Σωκράτη άνθρωπο ανιαρό ή απατεώνα μπορεί να είναι λιγότερο κατακριτέοι από αυτούς που ισχυρίζονται ότι έχουν

πειστεί πως έχει δίκιο, αλλά δεν ενεργούν ανάλογα με αυτή τους την πεποίθηση. Οι πρώτοι κάνουν λάθος, αλλά οι δεύτεροι είναι υποκριτές. Κι εκείνοι που επιλέγουν να αγνοήσουν τον Σωκράτη μπορεί ακόμη και να μην κάνουν λάθος, αφού δεν είναι καθόλου προφανές ότι θα έπρεπε να αποδεχτούμε τη σωκρατική διαλεκτική ως τον καλύτερο οδηγό για τη ζωή μας. Δεν της αποδίδουν όλοι την αξία που της αποδίδει ο Σωκράτης και οι άμεσοι επίγονοί του. Μπορεί μάλιστα να είναι κανείς σωκρατικός, όπως ελπίζω να δείξω στην πορεία της επιχειρηματολογίας μου, χωρίς να δεσμεύεται ανεπιφύλακτα να ζήσει μια ζωή διαπνεόμενη από τον καθαρό λόγο. Ο Nietzsche, που ήταν ένας τέτοιος σωκρατικός στοχαστής, αλλά επέμενε να ταυτίζει τον Σωκράτη με έναν ορθολογισμό «με κάθε τίμημα», δεν υπερέβαλλε όταν έγραφε: «Πριν από τον Σωκράτη, η διαλεκτική συμπεριφορά ήταν αποκηρυγμένη από την καλή κοινωνία ... Οι έντιμες πράξεις, όπως και οι έντιμοι άνθρωποι δεν περιφέρουν τα επιχειρήματά τους δεξιά κι αριστερά ... Εκεί όπου η άσκηση εξουσίας εξακολουθεί να αποτελεί έκφανση μιας καλής στάσης (ζωής), εκεί όπου κάποιος δεν δίνει επιχειρήματα αλλά διαταγές, ο διαλεκτικός είναι ένα είδος παλιάτσου: ο κόσμος γελάει μαζί του, δεν τον παίρνει στα σοβαρά».[2] Από τους ανθρώπους που διαλέγονται με τον Σωκράτη δεν διαφεύγει η σημασία του επιχειρήματός του απλώς και μόνο επειδή είναι ανόητοι όπως ο Ευθύφρων, αφελείς όπως ο Ίων, διεφθαρμένοι όπως ο Χαρμίδης ή ο Κριτίας και αυτάρεσκοι όπως ο Πρωταγόρας – εκτός εάν κι εμάς μας διαφεύγει επειδή είμαστε εξίσου ανόητοι, αφελείς, διεφθαρμένοι ή αυτάρεσκοι.

Ο Πλάτων, που η περιφρόνησή του για τους ανθρώπους μπορεί να συγκριθεί μόνο με το πάθος του να τους βελτιώσει, μπορεί κάλλιστα να είχε σκεφτεί ότι οι χαρακτηρισμοί ανόητος, αφελής, διεφθαρμένος και αυτάρεσκος ταιριάζουν μια χαρά στους περισσότερους από εμάς. Όμως για να διασώσουμε κάπως τον αυτοσεβασμό μας τουλάχιστον, θα ήταν καλύτερα να συλλογιστούμε ότι η αλαζονική αθωότητα δεν είναι κάτι που απαντά μόνο σε καρικατούρες όπως ο Ευθύφρων και ο Ίων. Πρόκειται για μια πολύ κοινή κατάσταση, που είναι δύσκολο να την επισημάνουμε και να την υπερβούμε – μια γενική ανθρώπινη κατάσταση που χαρακτηρίζει πολλούς από εμάς, ακόμη κι αν δεν είμαστε ιδιαίτερα ανόητοι, αφελείς, διεφθαρμένοι ή αυτάρεσκοι.

Ο Πλάτων παρουσιάζει στα έργα του διάφορους αδαείς αλαζόνες – και καθένας απ' αυτούς, φυσικά, είναι αδαής και αλαζόνας με τον δικό του τρόπο και για τους δικούς του λόγους. Κατόπιν μας τοποθετεί δίπλα στον Σωκράτη και τους συνομιλητές του, ως μέρος του φανταστικού κοινού των διαλόγων, και μας ενθαρρύνει να πιστέψουμε ότι γενικώς η άποψή μας συμπίπτει με εκείνη του Σωκράτη. Μας ενθαρρύνει να υιοθετήσουμε μια ανώτερη, ειρωνική στάση απέναντι στους διαλεκτικούς συντρόφους του Σωκράτη. Και έτσι μας μετατρέπει σε αδαείς αλαζόνες, όπως είναι εκείνοι. Καθώς

αντιμετωπίζουμε ειρωνικά τα θύματα του Σωκράτη, χωρίς να έχουμε συνείδηση της δικής μας λανθασμένης σιγουριάς, γινόμαστε εμείς ο στόχος της ειρωνείας του Πλάτωνα, μιας ειρωνείας ανωτέρου επιπέδου.

Τι είναι εκείνο που μας επιτρέπει να είμαστε ειρωνικοί απέναντι στους συνομιλητές του Σωκράτη; Προφανώς, το γεγονός ότι η στάση του Σωκράτη απέναντί τους είναι σχεδόν αδιάκοπα ειρωνική. Επομένως, η σωκρατική ειρωνεία παίζει διπλό ρόλο στο πλατωνικό έργο. Αποτελεί μέρος της θεματικής των διαλόγων, αναπαρίσταται στους διαλόγους και παίζει συγκεκριμένο ρόλο για το χαρακτηρισμό του Σωκράτη και των σχέσεών του με τους άλλους. Αλλά συνιστά επίσης μια τυπική δομή, ένα μηχανισμό για τη δημιουργία ενός από τα πλέον δυνατά «εφέ» των διαλόγων. Καθώς παρακολουθούμε τον Σωκράτη να χειρίζεται τους συνομιλητές του, γινόμαστε εμείς οι ίδιοι αντικείμενα των χειρισμών του Πλάτωνα. Η ειρωνεία του ήρωα είναι απολύτως απαραίτητη για την ειρωνεία του δημιουργού του· το δημιούργημα έχει ουσιώδη σημασία για το δημιουργό του. Τα μεταγενέστερα έργα του Πλάτωνα, που σπανίως παρέχουν λόγους στον Σωκράτη να εκφράσει ειρωνεία, δεν κάνουν τη ζωή των αναγνωστών τους και τόσο δύσκολη, όπως αντιθέτως συμβαίνει συχνά με τους διαλόγους της πρώτης περιόδου του.

Επομένως, το να υιοθετεί κανείς ειρωνική στάση ενέχει κινδύνους: «Η μόνη ασπίδα κατά της ειρωνείας ... είναι η απόλυτη σύνεση, μια ασπίδα που κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να σηκώσει. Εάν αυτό δίνει την εντύπωση ότι παρέχουμε στον είρωνα ένα εντελώς άδικο πλεονέκτημα, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο είρων είναι εξίσου ευάλωτος, διότι η ίδια η πράξη της ειρωνείας υποδηλώνει μια στάση υπεροχής». Οι ίδιοι οι είρωνες είναι ιδιαίτερα ευάλωτοι στην ειρωνεία: οι συσχετισμοί μπορούν πάντοτε να ανατραπούν, και κανείς δεν μπορεί να γνωρίζει με σαφήνεια εάν είναι όχι μόνο θύτης αλλά και θύμα της ειρωνείας. «Ο είρων, λοιπόν, βρίσκεται αντιμέτωπος με την ίδια ανάγκη για απόλυτη σύνεση και με την ίδια πιθανότητα επιτυχίας».[3]

Οι είρωνες είναι ευάλωτοι στην ίδια τους την τακτική, επειδή η στάση ανωτερότητας απέναντι στα θύματά τους αποδεικνύεται η μοιραία αδυναμία τους. Η υιοθέτηση αυτής της στάσης αποτελεί ουσιώδες στοιχείο όλων των μορφών της ειρωνείας, από τις απλούστερες ρητορικές περιπτώσεις μέχρι τις πιο κοσμικές και αιθέριες ρομαντικές εκδοχές της. Η ειρωνεία υποδηλώνει πάντοτε ότι ο είρων γνωρίζει κάτι που κάποιος άλλος δεν το ξέρει και, τουλάχιστον προς το παρόν, δεν μπορεί να το μάθει. Στην ειρωνεία, ως εκ τούτου, υπάρχει ένα στοιχείο κομπασμού, που συνιστά εν μέρει το λόγο για τον οποίο η ειρωνεία αντιμετωπίζεται πάντα με τέτοια καχυποψία.

Ο ίδιος ο Σωκράτης συνδέει την ειρωνεία με τον κομπασμό και προβλέπει την καχυποψία που προκαλεί όταν χρησιμοποιεί τον όρο σε σχέση με

τον εαυτό του. Στην *Απολογία* (37e3-38a1) λέει στο δικαστήριο ότι δεν θα πρέπει να λυπηθούν τη ζωή του ελπίζοντας ότι θα αλλάξει τη συμπεριφορά του. Τούτο δεν θα συμβεί ποτέ: όσο ζει, θα εξακολουθεί να θέτει στους συμπολίτες του τις ίδιες στενόχωρες ερωτήσεις που τον έφεραν αρχικά στο δικαστήριο. Όμως, φαντάζεται πως κάποιος θα μπορούσε να ρωτήσει, γιατί αρνείται να ζήσει γαλήνια και ήσυχα (*σιγῶν καὶ ἡσυχίαν ἄγων*); Και συνεχίζει: το να δώσει μια εξήγηση γι' αυτή του τη στάση είναι για κείνον το δυσκολότερο πράγμα. Διότι, εάν έλεγε στο δικαστήριο —πράγμα που, φυσικά, κάνει στη συνέχεια— ότι εάν έπαυε να φιλοσοφεί, θα παράκουγε την εντολή του θεού (*τῷ θεῷ ... ἀπειθεῖν*) «δεν θα έδιναν προσοχή στα λόγια του, πιστεύοντας ότι εκφράζουν *είρωνεία, ὡς εἰρωνευομένῳ*».[4]

Τι ακριβώς εννοεί ο Σωκράτης με τη λέξη *είρωνεία*; Γιατί θα εθεωρείτο ειρωνικός ο ισχυρισμός ότι η φιλοσοφική του δραστηριότητα συνιστά θεϊκή αποστολή; Ο John Burnet στηρίζεται στην αρχική σημασία της λέξης: «αποφυγή ευθυνών με πονηρές δικαιολογίες» (μεταξύ των οποίων συγκαταλέγει «τη σωκρατική διακήρυξη άγνοιας») και μεταφράζει την τελευταία φράση του Πλάτωνα ως «θεωρώντας αυτή την πρόφαση πονηρή υπεκφυγή».[5] Όμως, εάν υιοθετήσουμε αυτή την ερμηνεία, θα μας διαφύγει μία σημαντική πλευρά των λεγομένων του Σωκράτη. Ο Σωκράτης δεν καταφεύγει σε μια *οποιαδήποτε* «πονηρή υπεκφυγή». Λέει ότι έχει μια ιδιαίτερη σχέση με το θεό, τις επιθυμίες του οποίου εκπληρώνει με την ενασχόλησή του με τη φιλοσοφία. Οι δικαστές του, ανεξάρτητα από το τι θα πιστέψουν, είτε δηλαδή ότι ο Σωκράτης είναι αληθινά πεπεισμένος για τη σχέση του με το θείο είτε ότι τους κοροϊδεύει, θα θεωρήσουν ότι ο ισχυρισμός του συνιστά επίσης ισχυρισμό που δηλώνει ανωτερότητα απέναντί τους. Η «υπεκφυγή» του Σωκράτη, ειλικρινής ή μη, θα μπορούσε να θεωρηθεί πως εμπεριέχει κομπασμό, και γι' αυτό του είναι τόσο δύσκολο να την εκφράσει.[6]

Ας έχουμε κατά νου τη σχέση μεταξύ *είρωνείας* και κομπασμού καθώς θα κάνουμε μία πρόχειρη ανασκόπηση της έννοιας της *είρωνείας* στην κλασική Ελλάδα.[7] Η ιστορία της λέξης είναι σχετικά γνωστή. Η *είρωνεία* και τα παράγωγά της, που πρωτοεμφανίστηκαν στα έργα του Αριστοφάνη, είχαν αρχικά υβριστικό περιεχόμενο και η σημασία τους εμπεριείχε τις έννοιες της υποκρισίας, της προσποίησης και της εξαπάτησης.[8] Την ίδια σημασία βρίσκουμε ενίοτε και στον Πλάτωνα[9] και, σε μορφή ελαφρώς συνθετότερη από εκείνη των αρχικών αριστοφανικών χρήσεών της, η λέξη επιβιώνει μέχρι και την εποχή του Δημοσθένη.[10]

Όμως, σε ορισμένες άλλες περιπτώσεις, εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Πλάτωνα μία ριζικά νέα σημασία της λέξης *είρωνεία*.[11] Ο *εἴρων* —το άτομο που χρησιμοποιεί την *είρωνεία*— δεν είναι πλέον ένας επιτήδειος, διπρόσωπος υποκριτής, ένας αναμφισβήτητος απατεώνας που πρόθεση και

ανάγκη του είναι να ξεφύγει χωρίς να τον αντιληφθεί κανείς. Ο *εἴρων* μετασχηματίζεται τώρα σε ένα χαρακτήρα πολύ πιο εκλεπτυσμένο, που αφήνει ένα μέρος του ακροατηρίου του να καταλάβει ότι τα λόγια του δεν εκφράζουν προφανώς ή απαραιτήτως τη διαμορφωμένη άποψή του, ότι δεν εννοεί πάντοτε αυτά που λέει, και που δεν δίνει σημασία στο ότι ορισμένοι αντιλαμβάνονται την υποκρισία του. Η υποκρισία δεν αποτελεί πλέον μυστικό, τουλάχιστον όσον αφορά το σύνολο του ακροατηρίου. Αυτή η νέα ερμηνεία του όρου, την οποία προτίθεμαι να εκθέσω στη συνέχεια, συγκεκριμενοποιείται και προσωποποιείται στον Σωκράτη.

Ο πρώτος αρχαίος συγγραφέας που αναπτύσσει συστηματικά την έννοια της ειρωνείας είναι ο Αριστοτέλης, κι αυτό δεν είναι καθόλου παράξενο. Στη *Ρητορικὴ* μας δίνει μια αρκετά παραδοσιακή και αρνητική αντίληψη της *εἰρωνείας*.[12] Στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, ωστόσο, ο Αριστοτέλης αντιπαραβάλλει την *εἰρωνεία* με τον κομπασμό, αναφέρεται κατά τρόπο θετικό στην πρώτη και εδραιώνει άπαξ και διά παντός τη σχέση της με τον Σωκράτη: σε αντίθεση με τους κομπορρήμονες, οι είρωνες «που εκφράζονται χωρίς να δίνουν έμφαση σε αυτό που λένε, μοιάζουν χαρακτήρες πιο ελκυστικοί· διότι θεωρείται ότι μιλούν όχι για να κερδίσουν, αλλά για να αποφύγουν την επίδειξη· κι ακόμη, αποκηρύσσουν ορισμένα στοιχεία που έχουν ως αποτέλεσμα τη φήμη, όπως έκανε ο Σωκράτης».[13] Είναι αρκετά ενδιαφέρον ότι ο Θεόφραστος ακολούθησε τη *Ρητορικὴ* και έδωσε ένα καθαρά αρνητικό πορτρέτο του *εἴρωνος* στους *Χαρακτῆρες* του, επιστρέφοντας στην αρχική, αριστοφανική σημασία του όρου.[14] Όμως εξίσου ενδιαφέρον είναι ότι η ρητορική παράδοση, που απορρέει βασικά από την αριστοτελική σχολή,[15] παρέκαμψε τη *Ρητορικὴ* και προσέγγισε την ειρωνεία με τον καταφατικό τρόπο των *Ἠθικῶν*. Η ειρωνεία κατατάσσεται στους συνήθεις «τρόπους» [tropes] στο έργο του Αναξιμένη του Λαμψακηνού *Ρητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*[16] και στην *Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*. Και η έννοια τελικά κωδικοποιήθηκε —με μια σημαντική τροποποίηση που θα συζητήσουμε λίγο παρακάτω— από τον Κικέρωνα και τον Κοϊντιλιανό.

Η συνηθέστερη αρχαία ερμηνεία της ειρωνείας είναι αυτό που ο Κικέρων ονομάζει «εκλεπτυσμένη προσποίηση» (*urbana ... dissimulatio*), της οποίας σημαντικότερο παράδειγμα αποτελεί ο Σωκράτης.[17] Από εκεί προκύπτει η πιο γνωστή σύγχρονη σημασία της — το να λες κάτι, αλλά να εννοείς το αντίθετό του. Και πιο συγκεκριμένα, η προέλευσή της αποδίδεται σε μία (αν και, όπως θα δούμε, όχι τη μοναδική) διατύπωση του Κοϊντιλιανού. Η ειρωνεία, σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, είναι ένας τρόπος που ανήκει στο είδος της αλληγορίας, σύμφωνα με τον οποίο «είμαστε υποχρεωμένοι να εννοήσουμε κάτι που είναι αντίθετο προς εκείνο το οποίο λέγεται».[18]

Αυτή, επομένως, είναι η παραδοσιακή εικόνα της εξέλιξης από την *εἰρωνεία*

του Αριστοφάνη στην ειρωνεία του Κικέρωνα – από το χοντροκομμένο ψέμα στην ανοικτή, κομψά διατυπωμένη προσποίηση που κρύβει αυτό που πραγματικά πιστεύει κανείς, και την οποία ο Δρ Johnson περιέγραψε ως «έναν τρόπο ομιλίας όπου η σημασία είναι αντίθετη προς τις λέξεις».[19] Η γενική σκιαγράφηση αυτής της εικόνας είναι αδιαμφισβήτητη. Ωστόσο, θα πρέπει να δώσουμε μεγαλύτερη προσοχή απ' ό,τι στο παρελθόν στον υφέρποντα ισχυρισμό περί ανωτερότητας, ο οποίος είμαι πεπεισμένος ότι ενυπάρχει στην έννοια της ειρωνείας. Η ειρωνεία και ο κομπασμός είναι στοιχεία που δεν απέχουν πολύ μεταξύ τους και δεν μπορούμε να κατανοήσουμε το ένα χωρίς το άλλο. Πιο συγκεκριμένα, ο διαχωρισμός τους μας οδηγεί στην παρανόηση της διατύπωσης του Δρος Johnson, η οποία στην καλύτερη περίπτωση ισχύει για μία από τις ελάσσονες και λιγότερο ενδιαφέρουσες παραλλαγές της κύριας σημασίας της ειρωνείας. Η έντονη αντίθεση ανάμεσα στις χρήσεις του όρου από τον Αριστοφάνη και τον Κικέρωνα, ανάμεσα στην ξεκάθαρη απάτη, από τη μία, και την εκλεπτυσμένη τιμιότητα, από την άλλη, είναι υπερβολικά απλή. Ο κομπασμός περιπλέκει τη σαφή, κομψή και εύστοχη διατύπωση του Γρηγόρη Βλαστού ως προς την εξέλιξη της σημασίας της ειρωνείας από την πρώιμη αρχαιοελληνική στην ύστερη λατινική εκδοχή της, την οποία παραθέτω ευθύς αμέσως: «Η εικόνα του Σωκράτη ως προτύπου του *εἴρωνος* είχε ως επακόλουθο μια μεταβολή στην προγενέστερη παραδήλωση της λέξης. Μέσω της επίδρασης που άσκησε η απεικόνιση της σωκρατικής της ενσάρκωσης, η χρήση που κατά την κλασική περίοδο ήταν περιθωριακή έγινε τελικά η κεντρική, η φυσιολογική και η κανονική της χρήση: η *είρωνεία* κατέστη ironia» (σ. 29 [68]). Παρ' ότι η παρουσία του Σωκράτη είναι όντως κρίσιμη σε αυτή την ιστορία, η προσωπικότητά του είναι πιο σκοτεινή και πιο σύνθετη απ' όσο υποθέτει ο Βλαστός. Το ίδιο και η πολύ χαρακτηριστική μέθοδός του.

Έχουμε ήδη βρει μία σχέση ανάμεσα στην ειρωνεία και την υποτιθέμενη ανωτερότητα στην *Απολογία* του Πλάτωνα. Ακόμη σαφέστερα, στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, ο Αριστοτέλης κάνει τη διάκριση μεταξύ *είρωνείας*, της προσποιητής μετριοφροσύνης που κάνει τους ανθρώπους να παριστάνουν ότι δεν διαθέτουν αξιόλογες ικανότητες ενώ στην πραγματικότητα συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο, και *ἀλαζονείας*, του κομπασμού, που τους κάνει να καυχώνται ότι διαθέτουν αξιόλογες ικανότητες που στην πραγματικότητα δεν έχουν. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι και τα δύο είναι ελαττώματα, ακραίες συμπεριφορές ανάμεσα στις οποίες βρίσκεται η αρετή της ειλικρίνειας,[20] παρ' ότι θεωρεί την *είρωνεία* —το καλύτερο παράδειγμα της οποίας αποτελεί ο Σωκράτης— προτιμότερη της *ἀλαζονείας*. Όμως, το σημαντικότερο για μας εδώ είναι ότι συνεχίζει επισημαίνοντας πως η υπερβολική μετριοπάθεια μπορεί να συνιστά υπερβολή. Η ενδυμασία των Σπαρτιατών, λόγου χάριν, ήταν τόσο

υπερβολικά απλή ώστε μετατρεπόταν στο αντίθετό της και γινόταν κάτι σαν καύχημα: «Τόσο η έντονη υπερβολή όσο και η μεγάλη έλλειψη είναι δείγματα κομπασμού».[21] Την ίδια παρατήρηση έκανε επίσης ο Montaigne: για τον Αριστοτέλη, γράφει, «εκτίμηση και περιφρόνηση του εαυτού μας γεννιούνται συχνά από το ίδιο είδος υπεροψίας».[22] Η ειρωνεία δεν υποδηλώνει απλώς την αίσθηση ανωτερότητας: μπορεί πραγματικά να τη βεβαιώνει. Και έτσι μετατρέπεται στο αντίθετό της, όπως ακριβώς ισχυρίστηκε ο Φιλόδημος τον πρώτο αιώνα π.Χ.: «Ο είρων» έγραφε επιβεβαιώνοντας πέραν πάσης αμφιβολίας τη σχέση για την οποία επιμένω, «ανήκει κατά κύριο λόγο στην κατηγορία των κομπορρημόνων».[23] Οι είρωνες υποβιβάζοντας τον εαυτό τους, άλλοτε κρυφά και άλλοτε φανερά, εκφράζουν την περιφρόνησή τους για τα θύματά τους και τοποθετούν τον εαυτό τους υπεράνω αυτών.[24]

Το ότι η ειρωνεία προϋποθέτει πάντοτε την ανωτερότητα του ομιλούντος δείχνει πως η σχέση μεταξύ ειρωνείας και προσποίησης ή υποκρισίας είναι πιο σύνθετη απ' όσο η παραδοσιακή εικόνα της ειρωνείας —την οποία προσυπογράφει ο Βλαστός— επιτρέπει να φανεί. Κι αν ακόμη δεχτούμε ότι η λέξη *ειρωνεία* στις αρχικές της χρήσεις ήταν σχεδόν συνώνυμη με την προσποίηση και την εξαπάτηση, μήπως τούτο συνεπάγεται ότι η ειρωνεία, ίσως έτσι όπως μετασχηματίστηκε από τον Σωκράτη, τελικά απαλλάσσεται εντελώς από κάθε έννοια εξαπάτησης; Η άποψη ότι αυτό ισχύει, ότι δηλαδή η ειρωνεία και η εξαπάτηση αποκλείουν εντελώς την ύπαρξη η μία της άλλης, είναι ο ακρογωνιαίος λίθος της ευρέως διαδεδομένης ερμηνείας του Βλαστού, η οποία με τη σειρά της στηρίζει το μεγάλο σωκρατικό οικοδόμημά του. Όμως ο ακρογωνιαίος λίθος πρέπει να πελεκηθεί εκ νέου και το οικοδόμημα να ξαναστηθεί.

Ο Σωκράτης του Βλαστού είναι σαρωτικά ειλικρινής και ανυποχώρητα έντιμος.[25] Μοναδικός του στόχος είναι η αλήθεια και μοναδικό της μέσο η ειλικρίνεια. Η εικόνα του Βλαστού για τον Σωκράτη θα διαλυόταν, εάν ίσχυε η ρήση του Kierkegaard: «Μπορεί κανείς να παραπλανήσει έναν άνθρωπο ως προς την αλήθεια και (εάν θυμηθούμε τον Σωκράτη) μπορεί κανείς να παραπλανήσει έναν άνθρωπο οδηγώντας τον προς την αλήθεια. Γιατί πράγματι, όταν το άτομο διακατέχεται από ψευδαισθήσεις, μόνο εάν το παραπλανήσεις μπορείς να το κάνεις να δει την αλήθεια».[26] Ο Βλαστός δεν θα μπορούσε να δεχτεί τη θέση του Kierkegaard, αλλά ούτε κι εγώ σε αυτή την απόλυτη εκδοχή της. Η αλήθεια είναι πολύ σημαντικότερη για τον Σωκράτη απ' όσο επιτρέπει ο Kierkegaard, τόσο ως μέσο όσο και ως σκοπός.

Στον *Γοργία*, λόγου χάριν, ο Σωκράτης λέει ότι θα προτιμούσε να ηττηθεί παρά να κερδίσει μια διαμάχη, αν ήταν να καταλήξει σε εσφαλμένο συμπέρασμα:

Όσο για μένα, θα σε εξέταζα ευχαρίστως, αρκεί να είσαι άνθρωπος του ίδιου είδους με μένα· αλλιώς θα σε άφηνα ... Ποιο είδος είναι αυτό; Είμαι τέτοιος ώστε θα χαιρόμουν να αντικρουστώ, αν έλεγα κάτι μη αληθές, και θα χαιρόμουν να αντικρούσω κάποιον άλλον αν εκείνος έλεγε κάτι μη αληθές, πιο πολύ όμως να αντικρουστώ παρά να αντικρούσω – τόσο περισσότερο όσο το να απαλλαγεί κανείς από το μεγαλύτερο κακό είναι καλύτερο από το να απαλλάξει από τούτο κάποιον άλλον· διότι δεν πιστεύω πως υπάρχει οτιδήποτε που να είναι τόσο κακό για έναν άνθρωπο όσο το να έχει ψευδείς απόψεις για τα πράγματα τα οποία εμείς τώρα συζητούμε. (458a2-b1)

Ρωτάει ο Βλαστός: «Τι θα περίμενε να κερδίσει με το να παρεμβάλει στην επιχειρηματολογία του μια ψευδή προκείμενη ή μια σοφιστική συνεπαγωγή;» (σ. 43 [87]). Για τον Βλαστό είναι ουσιώδες το να μην σχετίζεται καθόλου η ειρωνεία του Σωκράτη με την εξαπάτηση, την προσποίηση, την υποκρισία ή τη διπροσωπία, αφού διατηρεί την εικόνα ενός Σωκράτη απολύτως και με κάθε τρόπο δεσμευμένου απέναντι στην αλήθεια. Γι' αυτόν το λόγο, ο Βλαστός εμμένει στο ότι η ειρωνεία του Σωκράτη πρέπει να είναι απολύτως διαυγής. Ακόμη κι αν ο συνομιλητής του δεν μπορεί να τη διακρίνει, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Ευθύφρονα, εμείς θα πρέπει πάντοτε να έχουμε επίγνωση αυτής και να καταλαβαίνουμε τι θέλει να πει μέσω της ειρωνείας. Γιατί εάν δεν είναι διαυγής, εάν η σωκρατική ειρωνεία έχει κάτι κοινό με την ψευδόμενη αριστοφανική *είρωνεία*, προς την οποία την αντιδιαστέλλει ο Βλαστός, τότε ο Σωκράτης ξεγελά το συνομιλητή του. Και για τον Βλαστό, ένας Σωκράτης που ξεγελά το συνομιλητή του δεν είναι καλύτερος από τους σοφιστές αντιπάλους του.

Επομένως, όπως γράφει ο Βλαστός, ειρωνεία «είναι απλώς η έκφραση αυτού που εννοούμε λέγοντας κάτι που είναι αντίθετό του. Αυτό είναι κάτι που το κάνουμε όλη την ώρα –ακόμη και τα παιδιά το κάνουν– και, αν επιλέξουμε να το κάνουμε, με αυτή μας την επιλογή εγκαταλείπουμε τη δυνατότητα να εξαπατήσουμε με την ομιλία μας» (σ. 43 [87]).[27] Η ειρωνεία γίνεται άμεσα αντιληπτή: εάν δεν γίνει αντιληπτή, σημαίνει είτε ότι ο ομιλών έχει μπερδευτεί είτε ότι ο ακροατής δεν είναι αρκετά προσεκτικός. Η επιτυχημένη ειρωνεία είναι ειλικρίνεια συνοδευόμενη από ένα ελαφρώς κοροϊδευτικό χαμόγελο. Αλλά η κοροϊδία, με τη μορφή της αποδοκιμασίας, απευθύνεται πρωτίστως στον ίδιο μας τον εαυτό.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η εκδοχή της ειρωνείας την οποία περιγράφει ο Βλαστός όντως υπάρχει – ακόμη και τα μικρά παιδιά τη χρησιμοποιούν, όπως γράφει. Αλλά η γενική ερμηνεία του για την ειρωνεία, η οποία από την άποψη αυτή είναι αντιπροσωπευτική πολλών πρόσφατων συζητή-

σεων, παραβλέπει ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά της. Ο Βλαστός θεωρεί ότι η επιτυχημένη ειρωνεία, όπως θα το έθετε ο Kierkegaard, ακυρώνει εντέλει τον εαυτό της: ο ακροατής προσέχει την ψυχή και όχι τη φωνή του ομιλούντος. Ο Wayne Booth διατυπώνει αυτήν ακριβώς τη θέση όταν πραγματεύεται εκείνο που ονομάζει «σταθερή ειρωνεία», την οποία θεωρεί το κεντρικό είδος τρόπων. Όταν αποκρυπτογραφούμε μία ειρωνική δήλωση «επιλέγουμε εντέλει μία νέα σημασία ... εναρμονισμένη με τις μη εκπεφρασμένες πεποιθήσεις» που αποδίδουμε στο συγγραφέα της. «Ακόμη και η πιο απλοϊκή ειρωνεία, όταν είναι επιτυχημένη, αποκαλύπτει και στα δύο μέρη ένα είδος συνεύρεσης με άλλους νόες».[28] Όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με την ειρωνεία, επιτελούμε την απλή λειτουργία της αντιστροφής των όσων λέγονται, κι αυτό μας επιτρέπει να γνωρίζουμε επακριβώς όσα πραγματικά μας έχουν πει. Τα αινίγματα της ειρωνείας έχουν απλή λύση.

Όμως η «πρωτογενής χρήση» ή η «σταθερή μορφή» της ειρωνείας —το να λες το αντίθετο αυτού που εννοείς— είναι πρωτογενής μόνο με την έννοια ότι είναι η *απλούστερη* περίπτωση ειρωνείας. Ακόμη και έτσι, ωστόσο, είναι η απλούστερη περίπτωση μόνο όσον αφορά την κατανόηση του όρου από ρητορική άποψη. Η ρητορία, με τη σειρά της, περιλαμβάνει μόνο ένα είδος αυτού του σχήματος που διαποτίζει τα πάντα. Τα άλλα είδη του —η δραματική ειρωνεία, η ειρωνεία της μοίρας ή των περιστάσεων και η ρομαντική ειρωνεία— δεν έχουν μεγάλη σχέση με την περιεκτική διατύπωση του Δρος Johnson.[29] Ακόμη και η ρητορική ειρωνεία, όπως θα δούμε τώρα, εμπεριέχει συχνά μία πολύ πιο σύνθετη σχέση μεταξύ αυτού που λέει κανείς και αυτού που εννοεί.[30]

Ο ίδιος ο Κικέρων, παραδείγματος χάριν, δεν διαχωρίζει την ειρωνεία από την έμμεση διατύπωση. Φυσικά, θεωρεί ότι η ειρωνεία έχει μόνο θετική σημασία. Όμως όταν γράφει ότι «Παραδίδεται ότι ανάμεσα στους Έλληνες ο Σωκράτης ήταν ευχάριστος και πνευματώδης, μιλούσε συναρπαστικά και σε όσα έλεγε υποκρινόταν άγνοια (οι Έλληνες τον αποκάλεσαν *είρωνα*)»,* η αναφορά του στην προσποίηση (*simulare*) αφήνει ανοιχτό το ζήτημα της διαφάνειας.[31] Μπορεί κάποιος να αντιτάξει, όπως κάνει ο Βλαστός, ότι η λέξη «προσποίηση» εδώ δεν διακρίνεται από τη «βασική της σημασία» της «εξαπάτησης» ή του «ψευδούς ισχυρισμού». Αντιθέτως, την «προσποίηση» θα πρέπει να την εννοήσουμε με τη «δευτερεύουσα σημασία της», όπως ισχύει, λόγου χάριν, στη φράση «τα παιδιά "προσποιούνται" πως οι χρωματιστές μάρκες τους είναι χρήματα ... ή ότι οι κούκλες τους είναι άρρωστες, ότι πεθαίνουν ή ότι πάνε στο σχολείο». Αυτή η «δευτερεύουσα» σημασία, «εντελώς αθώα από εσκεμμένη εξαπάτηση», μας επιτρέπει να κατανοήσουμε την

* Η απόδοση στα ελληνικά είναι του Γ. Α. Χριστοδούλου. [Σ.τ.Μ.]

είρωνεία ως σχήμα λόγου εντελώς απαλλαγμένο από «τέτοιου είδους υπονοήσεις» (σ. 27 [65-66]).

Ωστόσο, πολλές δραστηριότητες που περιγράφονται με τη γενική ονομασία «προσποίηση» δεν ανάγονται σε κάποιον από αυτούς τους δύο αυστηρά διατυπωμένους και αντίθετους ορισμούς. Τα παιδιά που προσποιούνται ότι οι χρωματιστές μάρκες τους είναι χρήματα μπορεί να μην σκοπεύουν να ξεγελάσουν κανέναν, ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι γι' αυτά τα παιδιά είναι σαφές ότι οι μάρκες *δεν* είναι χρήματα: τα παιδιά έχουν μια πολύ πιο περίπλοκη σχέση με τα παιχνίδια τους απ' όσο πιθανόν μπορεί να συλλάβει η διχοτομία μεταξύ της πρωτεύουσας και της δευτερεύουσας χρήσης της «προσποίησης». Και για να πάρουμε ένα άλλου τύπου παράδειγμα, εγώ μπορεί να παριστάνω ότι είμαι –να ενεργώ ως– μελετητής της κλασικής αρχαιότητας, αφήνοντας παρ' όλα αυτά τους αναγνώστες μου (ίσως δε και τον ίδιο μου τον εαυτό) να αμφιβάλλουν για το κατά πόσον είμαι πράγματι κάτι τέτοιο ή όχι. Μερικές φορές προσποιούμαστε προκειμένου να καταλήξουμε εντέλει να γίνουμε αυτό που προσποιούμαστε ότι είμαστε. Μερικές φορές προσποιούμαστε προκειμένου να ανακαλύψουμε εάν είμαστε ήδη κάτι ή όχι. Το να αποκαλέσουμε κάποιον υποκριτή, *simulator* (όπως αποκαλεί ο Κικέρων τον Σωκράτη), δεν αποδεικνύει ούτε ότι εμείς γνωρίζουμε τη σκέψη του, αλλά ούτε ακόμη ότι και ο ίδιος τη γνωρίζει.

Το πιο γνωστό απόφθεγμα του Κικέρωνα σχετικά με την ειρωνεία, στο οποίο βασίζει την ερμηνεία του ο Βλαστός, εμφανίζεται στο *De oratore*:[32] «Εύχαρη είναι η προσποίηση όταν αυτό που λες είναι εντελώς διαφορετικό απ' αυτό που εννοείς ... Κατά τη γνώμη μου ο Σωκράτης υπερέβαλλε σ' αυτού του είδους την ειρωνεία και την προσποίηση ως προς τη χάρη και την ανθρωπιά. Η μορφή αυτή είναι εξαιρετικά κομψή και ευτράπελη στη σοβαρότητά της». Ο Βλαστός, του οποίου χρησιμοποίησα εδώ τη μετάφραση του Κικέρωνα, επιμένει ότι ακόμη κι αν η λέξη *dissimulatio* μεταφράζεται ως «προσποίηση», «από το σχήμα λόγου που έχει κατά νου ο Κικέρων απουσιάζει η έννοια της *απατηλής* συγκάλυψης» (σ. 28 [67] σημ. 24). Όμως το θέμα είναι πολύ πιο σύνθετο.

Ας ξεκινήσουμε με την παρατήρηση ότι δεν είναι προφανές πως είναι σωστή η μετάφραση της φράσης του Κικέρωνα «alia dicuntur ac sentias» ως «αυτό που λες είναι *εντελώς* διαφορετικό απ' αυτό που εννοείς», όπως τη δίνει ο Βλαστός. Η προσθήκη του *εντελώς* υποδηλώνει κάτι που προσεγγίζει πολύ περισσότερο την έννοια του «αντιθέτου» απ' ό,τι ο απλός όρος *alium* («άλλο», «διαφορετικό»), και εμφανίζει τον Κικέρωνα να προεξοφλεί τον ορισμό του Δρος Johnson. Ο Κικέρων, όμως, έχει στο μυαλό του μόνο αυτό τον απλούστερο ορισμό, όπως μπορούμε να δούμε από το κείμενο που ο Βλαστός, παραδόξως, συντομεύει στο παράθεμά του. Διότι ο Κικέρων επαινεί

αυτήν τη μορφή της *urbana dissimulatio*, σύμφωνα με την οποία αυτό που λες είναι διαφορετικό από εκείνο που εννοείς, και την αντιδιαστέλλει ρητά, στο απόσπασμα που παραλείπεται, με «ένα άλλο είδος, για το οποίο μίλησα νωρίτερα, σύμφωνα με το οποίο λες το *αντίθετο*, όπως έκανε ο Κράσσος στον Λάμια». Κατόπιν, επιστρέφει στην υπόθεση που τον απασχολεί και που σχετίζεται όχι με το αντίθετο από εκείνο που έχει κανείς στο μυαλό του, αλλά με την περίπτωση «όπου η όλη έννοια του λόγου του δείχνει πως είσαι σοβαρός στην παιγνιώδη σου διάθεση ... με το να λες άλλα απ' αυτά που σκέφτεσαι».[33] Ο Κικέρων δεν περιγράφει την ειρωνεία που διακρίνει στον Σωκράτη ως το να λέει κανείς το αντίθετο από αυτό που εννοεί. Και εάν αυτό που εννοεί κανείς, όταν μιλάει ειρωνικά, είναι απλώς διαφορετικό από εκείνο που λέει, τότε τα λόγια του δεν καθιστούν σαφές το τι θέλει να πει. Αυτό δεν είναι εξαπάτηση, ούτε όμως και αποκάλυψη.

Επομένως, ακόμη και ο Κικέρων θεωρεί ότι, εκτός από τις πολύ απλές περιπτώσεις ειρωνείας, τα λόγια που χρησιμοποιεί κανείς όταν μιλάει ειρωνικά δεν καθιστούν προφανές αυτό που θέλει να πει. Κατ' αυτόν, σε γενικές γραμμές η ειρωνεία δίνει την εντύπωση ότι κάποιος λέει κάτι διαφορετικό (*alium, aliter*) και όχι αντίθετο (*contrarium*) από αυτό που σκέφτεται. Όμως το τι σκέφτεται μένει, ως εκ τούτου, ασαφές. Φυσικά, ο Κικέρων δεν φαίνεται να θεωρεί —και σίγουρα δεν το λέει— ότι η ειρωνεία εμπεριέχει «απατηλή συγκάλυψη»· εμείς όμως είδαμε ότι η απλή αντίθεση μεταξύ εξαπάτησης και ειλικρίνειας δεν μπορεί καν να συλλάβει την περιπλοκότητα της ειρωνείας. Η ειρωνεία σού επιτρέπει απλώς να αρνηθείς να επιτρέψεις στο κοινό σου να γνωρίσει αυτό που σκέφτεσαι και απλώς να υπαινιχθείς ότι δεν είναι εκείνο το οποίο λες. Και παρ' ότι αυτό μπορεί να μην ισοδυναμεί με εξαπάτηση έτσι όπως συνήθως την εννοούμε, το να εμποδίζεις το κοινό σου να γνωρίσει αυτό που πραγματικά πιστεύεις απέχει από τη «συνεύρεση με άλλους νόες».[34]

Οι δύο αναφορές που κάνει ο Κοϊντιλιανός στην ειρωνεία δεν είναι λιγότερο σύνθετες από εκείνες του Κικέρωνα.[35] Στην αρχή κάνει ορισμένα ασαφή και γενικά σχόλια για την ειρωνεία ως έκφραση του χαρακτήρα του ομιλούντος (*ἦθος*) και υποστηρίζει ότι πρέπει να καταλαβαίνει κανείς ότι πρόκειται για κάτι *διαφορετικό* από αυτό που λέγεται.[36] Στη δεύτερη αναφορά του, ωστόσο, ο Κοϊντιλιανός κάνει τη διάκριση μεταξύ της ειρωνείας ως απλού τρόπου (*tropos*) και της ειρωνείας ως σύνθετου σχήματος (*schema* ή *figura*). Εδώ θα πρέπει να είμαστε πολύ προσεκτικοί. Διότι, παρ' όλο που ο Κοϊντιλιανός θεωρεί ότι ο τρόπος δεν διαφέρει και πολύ από το σχήμα, «αφού και στα δύο πρέπει να καταλάβουμε το αντίθετο από αυτό που λέγεται»[37] μια πιο προσεκτική ματιά δείχνει ότι εντέλει είναι διαφορετικά.

Η θεωρία του Κοϊντιλιανού δεν φαίνεται να αντανακλά την πρακτική

του. Ο τρόπος, γράφει, είναι πιο αποκαλυπτικός (*apertior*) από το σχήμα: παρ' ότι εκφράζει κάτι διαφορετικό από αυτό που εννοεί, στην πραγματικότητα δεν κάνει καμία προσπάθεια να το κρύψει. Αυτό, μας λέει ο Κοϊντιλιανός, έκανε ο Κικέρων, όταν περιέγραφε το συνένοχο του Κατιλίνα, τον Μέτελο, ως «τον πλέον έξοχο άνδρα» (*vir optimus*): βλέπουμε το *optimus* και, γνωρίζοντας τις απόψεις του Κικέρωνα, καταλαβαίνουμε αμέσως ότι πρόκειται για *pessimus* («τον πλέον ελεεινό»). Το παράδειγμα αυτό δείχνει ότι η ειρωνεία ως τρόπος ισχύει για μεμονωμένες λέξεις και ότι η σημασία της είναι σαφής.[38] Όμως όταν έχουμε την ειρωνεία ως σχήμα, το οποίο περιλαμβάνει όχι μόνο λέξεις, αλλά φράσεις και προτάσεις ολόκληρες, μας είναι πολύ δυσκολότερο να καταλάβουμε ποια σημασία εκφράζει. Εδώ «είναι συγκαλυμμένη ολόκληρη η πρόθεση, κι είναι περισσότερο ζήτημα υπαινιγμού παρά δήλωσης». Ενώ στην περίπτωση του τρόπου διαφέρουν (*diversa*) από την πραγματική τους σημασία μία ή δύο λέξεις, το σχήμα θέτει σε αμφισβήτηση ολόκληρο το νόημα του κειμένου.[39] Παρά τις παρατηρήσεις του Κοϊντιλιανού σχετικά με τις ομοιότητες μεταξύ τρόπου και σχήματος, είναι δύσκολο να πούμε ότι το δεύτερο μας επιτρέπει να γνωρίζουμε το ίδιο εύκολα με το πρώτο τις σκέψεις του ομιλούντος. Και όταν τελικά ο Κοϊντιλιανός ισχυρίζεται ότι «μια ολόκληρη ζωή», όπως εκείνη του Σωκράτη, μπορεί να χαρακτηρίζεται από την ειρωνεία, είναι πλέον πολύ δύσκολο να δούμε πώς μπορεί να εφαρμοστεί η απλή συνταγή του να λες κάτι εκφέροντας το αντίθετό του: αυτή η πιο σύνθετη περίπτωση ειρωνείας δεν εξαρτάται καν από τις λέξεις, και δεν είναι σαφές ποιο είναι το αντίθετο το οποίο θα έπρεπε να βρούμε.[40] Ακόμη κι αν ο Κοϊντιλιανός γράφει ότι αποκαλούσαν τον Σωκράτη *είρωνα* επειδή υποκρινόταν άγνοια και έτρεφε ψεύτικο θαυμασμό για εκείνους που έμοιαζαν σοφοί, παραμένει γεγονός –όπως θα υποστηρίξω στα όσα ακολουθούν– ότι αυτή η αρκετά απλή εξήγηση δεν μπορεί να εκτιμήσει στο σύνολό του το φαινόμενο που προσπαθεί να συλλάβει.[41] Επαναλαμβάνουμε ότι η θεωρία και η πράξη του Κοϊντιλιανού δεν συμβαδίζουν.

Επομένως, ο Κικέρων και ο Κοϊντιλιανός δεν θεωρούν ότι η ειρωνεία οδηγεί πάντοτε στο αντίθετο των λεγομένων. Και εάν ισχύει αυτό, τότε είναι δύσκολο να θεωρήσουμε ότι η ειρωνεία του Σωκράτη μας επιτρέπει πάντοτε να γνωρίζουμε επακριβώς τι εννοεί. Τα ρητορικά κείμενα δεν υπόκεινται σε μία τέτοια γενική ερμηνεία της ειρωνείας, ακόμη κι αν ο Κοϊντιλιανός πιστεύει ότι είναι δεδομένο πως η ειρωνεία του Σωκράτη συνίσταται στο ότι προσποιείται ότι δεν γνωρίζει τις απαντήσεις στις ίδιες του τις ερωτήσεις, προκειμένου να παραπλανήσει το συνομιλητή του. Εάν εμμέναμε στην ερμηνεία που δίνει ο Κοϊντιλιανός στη σωκρατική ειρωνεία, θα έπρεπε να συμπεράνουμε ότι ο Σωκράτης, τελικά, γνώριζε τι ήταν πραγματικά η δικαιοσύνη, το θάρρος ή η αρετή και ότι οι περί αγνοίας ισχυρισμοί του δεν

ήταν ποτέ σοβαροί. Αυτό θα συνιστούσε μία εσφαλμένη ερμηνεία του Σωκράτη. Επιπροσθέτως δε, η γενική άποψη που έχουν για την ειρωνεία τόσο ο Κικέρων όσο και ο Κοϊντιλιανός δεν συνεπάγεται ότι ο Σωκράτης γνώριζε τη φύση της αρετής, κι ούτε ακόμη έχουμε κάποιον άλλο, διαφορετικό λόγο που να μας κάνει να σκεφτούμε ότι όντως διέθετε αυτήν τη γνώση.

Εάν όμως δεν μπορούμε να μεταφερθούμε αυτομάτως από αυτά που λέει ο Σωκράτης σε εκείνα που εννοεί, εάν η ειρωνεία δεν καθιστά μία διάνοια τόσο άμεσα προσιτή σε μία άλλη, εάν ειρωνεία σημαίνει το να λέει κανείς κάτι διαφορετικό και όχι απλώς το αντίθετο από αυτό που εννοεί, τότε ο Βλαστός δεν μπορεί να έχει δίκιο όταν ορίζει τη σωκρατική ειρωνεία απλώς ως «το τέλειο μέσον για τον χωρίς εξαπάτηση χλευασμό» (σ. 28 [67]). Το ψεύδος δεν είναι ο μόνος τρόπος εξαπάτησης. Μπορείς να κρύψεις την αλήθεια (εφόσον δεχθούμε ότι τη γνωρίζεις) ακόμη κι όταν δεν ψεύδεσαι. Ενίοτε δε ίσως και ο ίδιος να μην είσαι βέβαιος για το ποια είναι η αλήθεια, ακόμη κι αν είσαι πεπεισμένος ότι δεν είναι αυτό που σημαίνουν τα λόγια σου.

Υπάρχει ένα στοιχείο στην παραδοσιακή εικόνα της ειρωνείας που δεν επηρεάζεται από τις κριτικές μου παρατηρήσεις μέχρις στιγμής. Ο Kierkegaard, ο θαυμασμός του οποίου για τον Σωκράτη ωχριούσε μπροστά στην αγάπη του για τον Ιησού Χριστό,[42] δεν είχε πρόβλημα να θεωρήσει τον Έλληνα στοχαστή ως σοφιστή που χρησιμοποιούσε τη σοφιστική εναντίον άλλων σοφιστών. Προσωπικά δεν μπορώ να δεχτώ κάτι τέτοιο. Παρ' όλο που ο Σωκράτης αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα του «ρεύματος των σοφιστών»,[43] η εικόνα μας για τον Σωκράτη δεν επιτρέπει σε καμία περίπτωση να του αποδώσουμε κατηγορηματικά την πρόθεση της παραπλάνησης.[44] Και στο βαθμό που θεωρούμε ότι μπορούμε να επιλέξουμε μόνο μεταξύ εντιμότητας και απάτης, μεταξύ της μοχθηρής και παραπλανητικής ειρωνείας του Αριστοφάνη και του Θεοφράστου από τη μία, και του πρόδηλου ρητορικού τρόπου μέσω του οποίου δεν κρύβεται τίποτα από το συνομιλητή μας, δεν υπάρχει αμφιβολία ως προς το πού ανήκει ο Σωκράτης.

Ωστόσο, αυτό το δίλημμα δεν είναι πραγματικό. Η ουσιώδης σύνδεση μεταξύ ειρωνείας και αίσθησης ανωτερότητας δείχνει ότι ακόμη κι όταν δεν είναι άμεσα παραπλανητική, όπως συνέβαινε στον Αριστοφάνη, η ειρωνεία εμπεριέχει πάντα ένα στοιχείο προσποίησης, δηλώνει μία απόσταση ανάμεσα στον ομιλούντα και τον ακροατή. Αυτό είχε επισημάνει ο Lionel Trilling όταν έγραφε ότι η ειρωνεία συνεπάγεται «μια αποσύνδεση ανάμεσα στον ομιλούντα και το συνομιλητή του ή στον ομιλούντα και σε εκείνο για το οποίο γίνεται λόγος ή ακόμη ανάμεσα στον ομιλούντα και τον εαυτό του».[45] Θα ήθελα τώρα να χρησιμοποιήσω αυτή την έννοια της αποσύνδεσης, που σχετίζεται άμεσα με την αίσθηση ανωτερότητας την οποία προανέφερα,[46]

προκειμένου να συνθέσω μία διαφορετική ερμηνεία της σωκρατικής ειρωνείας.

Ας αρχίσουμε με τη γνωστή επίθεση του Θρασυμάχου στον Σωκράτη κατά τη διάρκεια της συζήτησής τους περί δικαιοσύνης στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*: «Μα τον Ηρακλή!» είπε. «Τούτη είναι η συνηθισμένη προσποίηση (*είωθυΐα είρωνεία*) του Σωκράτη. Είχα προείπει σε τούτους εδώ τους ανθρώπους ότι θα αρνιόσουν ν' απαντήσεις, ότι θα προσποιόσουν (*είρωνεύσοιο*) και ότι θα έκανες οτιδήποτε άλλο εκτός από το να απαντήσεις, αν κάποιος έθετε το ερώτημα σε σένα».[47] Η μετάφραση της λέξης *είρωνεία* από τον Βλαστό ως «προσποίηση» του επιτρέπει να υποστηρίζει ότι οι αντίπαλοι του Σωκράτη τον έβλεπαν συχνά ως αριστοφανικό απατεώνα: «Ο Θρασύμαχος κατηγορεί τον Σωκράτη ότι ψεύδεται όταν λέει ότι δεν έχει ο ίδιος απαντήσεις στις ερωτήσεις που θέτει στους άλλους: ασφαλώς και έχει, διαμαρτύρεται ο Θρασύμαχος, αλλά καμώνεται πως δεν έχει, για να τις κρατήσει συγκαλυμμένες, έτσι ώστε να έχει ελεύθερο το πεδίο να εφορμήσει στη δική μας και να την κομματιάσει, ενώ οι δικές του είναι προστατευμένες από κάθε επίθεση» (σ. 24 [61-62]).[48] Η μόνη κατηγορία του Θρασυμάχου είναι ότι ο Σωκράτης ψεύδεται ως προς το ότι γνωρίζει ή, μάλλον, ως προς το ότι πιστεύει ότι γνωρίζει τι είναι δικαιοσύνη.

Όμως, στην πραγματικότητα, η θέση του Θρασυμάχου είναι πιο σύνθετη. Ο σοφιστής έχει αρχίσει σιγά σιγά να εξάπτεται κατά τη συζήτηση με τον Σωκράτη για τη φύση της δικαιοσύνης· μην μπορώντας να συγκρατηθεί άλλο, εκρήγνυται με μια επίθεση γεμάτη εμπάθεια. Ο Σωκράτης απαντά ήρεμα ζητώντας από τον Θρασύμαχο να μην θυμώνει με τον Πολέμαρχο και τον ίδιο: εάν δεν κατάφεραν μέχρι τώρα να ορίσουν τι είναι δικαιοσύνη, να είναι βέβαιος ο Θρασύμαχος ότι δεν το έκαναν επίτηδες· δεν θα έκαναν ποτέ εσκεμμένα παραχωρήσεις όσον αφορά την έρευνα αυτού που, όπως λέει, είναι για τους ίδιους πιο πολύτιμο κι απ' το χρυσάφι. Ο Θρασύμαχος δεν θα πρέπει ούτε για μια στιγμή να υποθέσει ότι ο σκοπός τους να ανακαλύψουν τι είναι δικαιοσύνη δεν ήταν απολύτως ειλικρινής: «Δεν πρέπει να το σκέφτεσαι καθόλου αυτό» συνεχίζει ο Σωκράτης, «αλλά αντιθέτως —όπως κάνω εγώ— ότι δεν είμαστε σε θέση να το βρούμε. Ως εκ τούτου, είναι σίγουρα πολύ πιο σωστό να μας λυπάστε εσείς οι έξυπνοι άνθρωποι παρά να μας φέρεστε απότομα».[49]

Και αυτή η τελευταία δήλωση είναι που παρακινεί τον Θρασύμαχο να επιτεθεί κατά της «συνηθισμένης *είρωνείας*» του Σωκράτη. Θα πρέπει μήπως να φανταστούμε ότι κατηγορεί τον Σωκράτη για προσποίηση ή για παραπλάνηση; Ο Θρασύμαχος στρέφει την προσοχή μας σε αυτό που *ο ίδιος* θεωρεί ψευτο-ταπεινοφροσύνη του Σωκράτη, την οποία ισχυρίζεται ότι μπορεί εύκολα να διακρίνει και την οποία του φαίνεται πως ο Σωκράτης πα-

ραφουσκώνει τόσο ώστε δεν μπορεί να ξεγελάσει κανέναν. Ο Θρασύμαχος δεν κατηγορεί τον Σωκράτη ότι ψεύδεται· τον μέμφεται για το ότι δεν εννοεί αυτά που λέει και, επιπροσθέτως, για το ότι δεν κρύβει την έλλειψη ειλικρίνειας που τον διακρίνει. Ο Σωκράτης προφανώς δεν πιστεύει, λέει ο Θρασύμαχος, ότι ο σοφιστής είναι εξυπνότερος από τον ίδιο. Κατηγορεί τον Σωκράτη ότι παριστάνει πως έχει άγνοια του τι εννοεί πραγματικά (και εδώ πρόκειται για το αντίθετο από αυτά που λέει) και ότι εσκεμμένα δεν κρύβει το γεγονός ότι τους εμπαίζει. Ο Θρασύμαχος ισχυρίζεται όχι μόνο ότι ο Σωκράτης προσπαθεί να τον ξεγελάσει —το τέχνασμά του είναι υπερβολικά προφανές για να πετύχει κάτι τέτοιο— αλλά και ότι υπεκφεύγει: λέει πράγματα που δεν τα εννοεί, αποστασιοποιείται, αποσυνδέεται από τις λέξεις που χρησιμοποιεί· εμφανίζεται να κολακεύει τον Θρασύμαχο, ενώ στην πραγματικότητα του δείχνει την περιφρόνησή του. Εκείνο που εξοργίζει τον Θρασύμαχο δεν είναι η πρόθεση του Σωκράτη να τον ξεγελάσει, αλλά η προφανής άρνησή του να αναλάβει την ευθύνη των πραγματικών σημασιών των λόγων του. Το ξέρει ότι ο Σωκράτης δεν τον θεωρεί έξυπνο ούτε σοφό. Εκείνο που νιώθει είναι ότι ο Σωκράτης έχει καταφέρει εντέλει να τον γελοιοποιήσει και όχι ότι τον εξαπάτησε χωρίς αποτέλεσμα. Η γελοιοποίηση και η διακωμώδηση συνιστούν, στην καλύτερη περίπτωση, περιφερειακά χαρακτηριστικά της αριστοφανικής *είρωνείας*, σκοπός της οποίας, όπως και σκοπός γενικότερα του ψεύδεσθαι, είναι να περνάει απαρατήρητη. Ωστόσο, πρόκειται επίσης για ουσιώδη χαρακτηριστικά της ειρωνείας έτσι όπως την εννοούμε σήμερα.

Το παραπάνω χωρίο δείχνει ότι ακόμη και οι πιο αρνητικές χρήσεις της λέξης *είρωνεία* που αναφέρονται στον Σωκράτη δεν εμπεριέχουν στον πυρήνα τους την έννοια της εξαπάτησης νοούμενης απλώς ως ψεύδος. Τι γίνεται όμως με εκείνες τις περιπτώσεις όπου ο όρος χρησιμοποιείται θετικά, όχι ως κατηγορία αλλά ως απλή περιγραφή ή διευκρινιστική αναφορά στην προσωπικότητα του Σωκράτη, ίσως δε ακόμη και ως φιλοφρόνηση; Αποκλείουν άραγε εντελώς την έννοια της εξαπάτησης, όπως υποστηρίζει ο Βλαστός; Όχι, δεν την αποκλείουν. Όμως η «εξαπάτηση» είναι πολύ βαριά λέξη γι' αυτό που εγώ θέλω να καταδείξω. Η απλή αντίθεση μεταξύ ειλικρίνειας και ψεύδους δεν μπορεί να συλλάβει ούτε το χαρακτήρα του Σωκράτη ούτε τον τρόπο του να ασκεί τη φιλοσοφία.

Στο σπουδαίο λόγο του στο *Συμπόσιον*, ο μεθυσμένος Αλκιβιάδης υπόσχεται να αποκαλύψει τον πραγματικό Σωκράτη στους φίλους τους. Ένα από τα πρώτα πράγματα που λέει είναι ότι ο Σωκράτης «περνάει όλη του τη ζωή *είρωνευόμενος* και αστειευόμενος με τους ανθρώπους».[50] Ο Βλαστός μας αφήνει να επιλέξουμε ανάμεσα σε μία ειρωνεία απολύτως προφανή, αφ' ενός, και στην περίπτωση της σκόπιμης παραπλάνησης, αφ' ετέ-

ρου: «Αν ακολουθήσουμε τον Κοϊντιλιανό, θα εννοήσουμε ότι ο Αλκιβιάδης λέει πως ο Σωκράτης όλη του τη ζωή ειρωνεύεται. Αν ακολουθήσουμε [μία ομάδα σύγχρονων σχολιαστών] θα εννοήσουμε ότι λέει πως ο Σωκράτης όλη του τη ζωή εξαπατά» (σ. 34 [74]).[51]

Λίγο αργότερα, ο Αλκιβιάδης χρησιμοποιεί το επίρρημα *είρωνικῶς* για να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο ο Σωκράτης, πριν από καιρό, είχε απορρίψει τις ερωτικές προτάσεις του. Ο Αλκιβιάδης του είχε προσφέρει το ωραίο κορμί του σε αντάλλαγμα για τη σοφία του Σωκράτη. Ο Σωκράτης, λέει τώρα στους ακροατές του, τον είχε ακούσει μέχρι τέλους. Και στη συνέχεια απάντησε «*είρωνικῶς*, με τον ιδιαίτερα χαρακτηριστικό και συνήθη του τρόπο» (218d6-7) ότι εάν πράγματι ήταν τόσο σοφός όσο πίστευε ο Αλκιβιάδης, η προσφορά αυτή δεν ήταν προς όφελός του: αφού η σοφία είναι τόσο πολυτιμότερη από την ομορφιά, γιατί να δεχτεί ο Σωκράτης την ανταλλαγή; Ωστόσο, συνέχισε ο Σωκράτης, ίσως ο Αλκιβιάδης να έκανε λάθος: μπορεί να μην ήταν σοφός ο Σωκράτης και να μην είχε τίποτα να του προσφέρει. Ο Βλαστός γράφει: «... εδώ το *είρωνικῶς* πρέπει να έχει τη σημασία του "ειρωνικά" (ironically), διότι τα συμφραζόμενα δεν παρέχουν καμιά βάση για την έννοια της προσποίησης ή της εξαπάτησης. Ο Σωκράτης απορρίπτει ξεκάθαρα την προτεινόμενη ανταλλαγή λέγοντας ότι αποτελεί κοροϊδία» (σ. 36 [77]). Είναι όμως άραγε αδιαμφισβήτητη η σαφήνεια που διακρίνει ο Βλαστός στο κείμενο;

Πραγματευόμενος το εν λόγω χωρίο, ο Βλαστός εξισώνει τις έννοιες της παραπλάνησης και της προσποίησης. Υποστηρίζει ότι εκείνοι που θεωρούν πως ο Σωκράτης παραπλανεί το συνομιλητή του αντιλαμβάνονται τα λεγόμενα του Αλκιβιάδη ως εξής: ο Σωκράτης προσποιείται είτε ότι δεν γνωρίζει τις απαντήσεις στα ερωτήματά του είτε κάτι πιο ασαφές και γενικό.[52] Φυσικά, ορισμένες περιπτώσεις προσποίησης αποτελούν και περιπτώσεις εξαπάτησης. Άλλες όμως όχι. Τέτοιου είδους περιπτώσεις δεν είναι αρκετά διάτρητες ώστε να μετατρέπουν την προσποίηση σε ένα εντελώς προφανές παιχνίδι που δεν παρασύρει κανέναν, αλλά υποδηλώνουν εκείνη ακριβώς την απόσταση στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί, την αποσύνδεση κάποιου από τα ίδια του τα λόγια, ακόμη και από τον ίδιο του τον εαυτό. Στο *Συμπόσιον* έχουμε μία από αυτές τις περιπτώσεις.

Η ειρωνεία μάς επιτρέπει να παραστήσουμε ότι είμαστε κάτι άλλο από αυτό που υποδηλώνουν τα λόγια μας. Μας δίνει τη δυνατότητα να προσποιηθούμε ότι είμαστε κάποιοι, χωρίς να μας αναγκάζει να αποφασίσουμε τι είμαστε πραγματικά, ή εάν είμαστε πραγματικά κάποιοι. Οι είρωνες μπορούν να κρατούν μία απόσταση που τους επιτρέπει να πουν, όταν πιεστούν: «Μα δεν εννοούσα αυτό, καθόλου μάλιστα», και να ξεγλιστρήσουν. Λέω «να ξεγλιστρήσουν» όχι επειδή θεωρώ ότι γνωρίζω σε κάθε περίπτωση τι εννοεί

αυτός που ειρωνεύεται, αλλά ακριβώς επειδή πιστεύω ότι συχνά δεν είναι σαφές τι εννοούν οι είρωνες, ακόμη κι αν έχουμε έντονες υποψίες ότι δεν πρόκειται γι' αυτό το οποίο λένε. Τα λόγια τους δεν τους δεσμεύουν.

Η ειρωνεία πάντοτε και αναγκαστικά προϋποθέτει δύο ομιλούντες και δύο ακροατές. Ο ένας ομιλών εννοεί και ο άλλος δεν εννοεί αυτά που λέγονται· ο ένας ακροατής καταλαβαίνει και ο άλλος δεν καταλαβαίνει αυτά που εννοούνται. Ο Fowler αποδίδει εν μέρει σωστά αυτήν τη διαπίστωση, όταν γράφει ότι η ειρωνεία συνίσταται «στη χρήση λέξεων που σκοπό έχουν να μεταφέρουν μία σημασία στο αμύητο τμήμα του ακροατηρίου και μία άλλη στο μυημένο, η δε απόλαυση έγκειται στη μυστική οικειότητα που αναπτύσσεται ανάμεσα σ' αυτούς τους δεύτερους και τον ομιλούντα».[53] Η αίσθηση ανωτερότητας που συνοδεύει πάντοτε την ειρωνεία έχει τις ρίζες της σε αυτή την οικειότητα ανάμεσα στον ομιλούντα και το μυημένο τμήμα του ακροατηρίου του.[54]

Έχοντας υπ' όψιν αυτές τις γενικές παρατηρήσεις, ας δούμε λεπτομερέστερα το λόγο του Αλκιβιάδη στο *Συμπόσιον*. Ο Αλκιβιάδης αφηγείται παρελθόντα γεγονότα, ένα περιστατικό ανάμεσα στον Σωκράτη και τον ίδιο που συνέβη πριν από καιρό. Έχει συνειδητοποιήσει πλέον ότι η αυτοκυριαρχία του Σωκράτη είναι αδιαμφισβήτητη. Αλλά, παρ' ότι ο Σωκράτης θα μπορούσε να μην είχε ποτέ την πρόθεση να τον παραπλανήσει όταν αρνήθηκε την προσφορά του, ο ειρωνικός του τρόπος εκείνη τη στιγμή δεν ήταν αναγκαστικά απαλλαγμένος από προσποίηση. Και έτσι πράγματι συνέβαινε. Η ειρωνεία του απαιτούσε την προσποίηση που εμφανίζεται όταν αποστασιοποιούμαστε από την προφανή ερμηνεία των λόγων μας, όταν υπαινισσόμαστε ότι αυτό που λέμε μπορεί να μην είναι αυτό που πραγματικά εννοούμε, όταν υποδηλώνουμε ότι θα μπορούσαμε να έχουμε στο μυαλό μας και κάτι άλλο απ' αυτό που λέμε. Και έτσι αφήνουμε το κοινό μας να λειτουργήσει με βάση την ερμηνεία που δίνει στη σημασία των λόγων μας, όποια κι αν είναι αυτή, και όχι το τι αντιλαμβάνεται ακούγοντας τα ίδια μας τα λόγια. Η ειρωνική απόρριψη της προσφοράς κάποιου να κοιμηθεί μαζί μας μπορεί να υποδηλώνει σεμνοτυφία και όχι αρετή.

Και ως σεμνοτυφία θεώρησε ο Αλκιβιάδης τη στάση του Σωκράτη όταν βρέθηκαν οι δυο τους στο τραπέζι. Όντας άπειρος, ο Αλκιβιάδης είχε μόλις ζητήσει από τον Σωκράτη να τον βοηθήσει να βελτιώσει τον ψυχικό του κόσμο, και σε αντάλλαγμα του πρόσφερε το κορμί του. Υποθέστε, λοιπόν τώρα, ότι ο Αλκιβιάδης δεν είχε χρησιμοποιήσει το επίρρημα *είρωνικῶς* όταν αφηγήθηκε την απάντηση του Σωκράτη:

> Αγαπητέ μου Αλκιβιάδη, ίσως να μην είσαι ανόητος αν αυτό που λες για μένα αληθεύει, και διαθέτω πράγματι κάποια δύναμη η οποία θα

μπορούσε να σε κάνει καλύτερο· πρέπει να βλέπεις μέσα μου κάτι ασύλληπτα ωραίο, πάρα πολύ ανώτερο από τη δική σου ομορφιά. Αν αυτό είναι που βλέπεις, και θέλεις να ανταλλάξεις τη μια ομορφιά με την άλλη, πας να μου τη σκάσεις: προσπαθείς να αποκτήσεις αληθινή ομορφιά σε αντάλλαγμα της φαινομενικής – χρυσάφι, αντί για χαλκό. Πρόσεξε όμως καλύτερα, καλό μου παιδί, μήπως σου έχει διαφύγει ότι εγώ είμαι ένα τίποτα. Η όραση της διάνοιας αρχίζει να βλέπει με οξύτητα μόνον όταν αυτή των ματιών έχει περάσει την ακμή της, κι εσύ βρίσκεσαι ακόμη μακριά απ' αυτό.[55]

Ο Σωκράτης θα μπορούσε κάλλιστα να έχει πει τα λόγια αυτά χωρίς ίχνος ειρωνείας, μιλώντας σαν άνθρωπος σοβαρός που απορρίπτει την προσφορά ενός παράφορου νέου. Σε αυτή την περίπτωση, σκοπός του θα ήταν να αρνηθεί πως είναι ικανός να πραγματοποιήσει εκείνο που ο Αλκιβιάδης περίμενε απ' αυτόν, και θα είχε δείξει στον Αλκιβιάδη ότι έτσι είχαν τα πράγματα. Εάν προσθέσετε, όμως, τον επιρρηματικό προσδιορισμό «ειρωνικά» που βάζει ο Πλάτων στο στόμα του Αλκιβιάδη, τι έχουμε; Έχουμε ένα νεαρό μπροστά στη ριζική αβεβαιότητα του κατά πόσον ένας μεγαλύτερός του εννοεί ή όχι τα όσα του λέει. Σοβαρολογεί ο Σωκράτης ή όχι; Τον θέλει τον Αλκιβιάδη ή δεν τον θέλει; Ο Αλκιβιάδης μαθαίνει σύντομα την απάντηση στα ερωτήματα αυτά, όταν πάει και ξαπλώνει δίπλα στον Σωκράτη και βλέπει ότι δεν συγκινείται καθόλου. Το υποπτευόμασταν ήδη από τα όσα γενικώς γνωρίζουμε για το χαρακτήρα του Σωκράτη. Γιατί όμως θα έπρεπε να το γνώριζε και ο Αλκιβιάδης τότε που ο Σωκράτης του μίλησε έτσι ειρωνικά; Και γιατί να μην υποθέσουμε ότι ο Σωκράτης θα μπορούσε, για μια στιγμή, να μην είναι βέβαιος για τα ίδια του τα συναισθήματα, τουλάχιστον όταν έδινε την ειρωνική και άρα αμφιλεγόμενη απάντησή του;

Ο Σωκράτης δεν έβαλε στον Αλκιβιάδη ένα «αίνιγμα» με σαφή απάντηση περιμένοντας από εκείνον να φτάσει μόνος του στη λύση.[56] Μέσω της ειρωνείας του, ο Σωκράτης διαχωρίζεται από τα λόγια του· δημιουργεί ένα αίνιγμα, αλλά δεν υπάρχει εύκολη λύση. Σύμφωνα με τον Βλαστό, όταν ο Σωκράτης λέει στον Αλκιβιάδη «ίσως να μην είσαι ανόητος» εννοεί ακριβώς το αντίθετο: ότι ο Αλκιβιάδης είναι πράγματι ανόητος και ότι ποτέ δεν θα είχε περάσει καν από το μυαλό του Σωκράτη να αποδεχθεί την προσφορά του (σ. 36 [77]). Είναι όμως σαφές ότι ο Αλκιβιάδης, ακόμη κι αν ήταν ο πιο προικισμένος ερμηνευτής των λόγων του Σωκράτη, θα έπρεπε να θεωρήσει ότι αυτή είναι η θέση του Σωκράτη; Θα έπρεπε να έχει συνειδητοποιήσει ότι ο Σωκράτης θα του ήταν πολύτιμος μόνο ως σύντροφος στην έρευνα για την αλήθεια και όχι ως πηγή πληροφοριών γι' αυτήν;[57] Και γιατί θα έπρεπε να το κάνει; Ποια είναι τα στοιχεία που έχει προκειμένου να

καταλήξει σε ένα τέτοιο συμπέρασμα; Ο Σωκράτης δεν του δίνει κανένα στοιχείο. Απλώς δεν τον αφήνει να δει καθαρά τι εννοεί όταν απαντά στην πρότασή του· υπαινίσσεται, τουλάχιστον, ότι τα όσα λέει μπορεί να μην είναι πράγματι αυτά που εννοεί. Δεν μας εκπλήσσει που το αγόρι, μέσα στη νύχτα, ακούγοντας τα λόγια του Σωκράτη, πηγαίνει και ξαπλώνει δίπλα του. Ο Σωκράτης δεν είπε ψέματα στον Αλκιβιάδη. Ωστόσο, άφησε έναν υπαινιγμό ότι δεν εννοούσε ακριβώς αυτά που είπε. Όντας ειρωνικός, άφησε να παραμείνουν κρυφές η σημασία των λόγων και οι προθέσεις του.

Ο Βλαστός επισημαίνει το γεγονός. Στην εικόνα που έχει ο Αλκιβιάδης για τον Σωκράτη ως Σιληνό (άσχημο εξωτερικά, αλλά με τα πιο όμορφα αγάλματα εσωτερικά) διακρίνει την «εικόνα ενός ανθρώπου που ζει πίσω από μια μάσκα – μιας μυστηριώδους, αινιγματικής μορφής, ενός προσώπου που κανείς δεν γνωρίζει». Ωστόσο, παγιδευμένος στην αυστηρή διχοτόμησή του μεταξύ καθαρής εξαπάτησης και απόλυτης ειλικρίνειας, επιμένει ότι «δεν είναι το ίδιο πράγμα το να είναι κανείς επιφυλακτικός και το να είναι απατηλός. Από την παρομοίωση μπορούμε να συναγάγουμε μόνο συγκάλυψη, όχι εξαπάτηση» (σ. 37 [79]).

Η απόκρυψη, ωστόσο, αποτελεί μία τρίτη, διακριτή, μορφή ειρωνείας. Έτσι όπως βρίσκεται στο μέσον μεταξύ ψεύδους και ειλικρίνειας, έχει στοιχεία και των δύο: η απόκρυψη, όπως και η ειλικρίνεια, δεν διαστρεβλώνει την αλήθεια, ούτε όμως την αποκαλύπτει, όπως και το ψεύδος. Εφ' όσον έχουμε απορρίψει την άποψη ότι η ειρωνεία συνίσταται απλώς στο να λες το αντίθετο από αυτό που εννοείς, δεν μπορεί η απόκρυψη, ακόμη κι όταν ανιχνευθεί η ειρωνεία, να μας οδηγήσει στην πραγματική σημασία των λόγων του είρωνος.

Ο Βλαστός συμφωνεί ότι κατά τη συναλλαγή του με τον Σωκράτη, ο Αλκιβιάδης όντως ξεγελάστηκε «αλλά από ποιον; Όχι από τον Σωκράτη, αλλά από τον εαυτό του. Πίστευε αυτό που πίστευε [ότι ο Σωκράτης ήθελε να κοιμηθεί μαζί του] επειδή ήθελε να το πιστεύει» (σ. 41 [84-85]). Προσωπικά δεν συμφωνώ. Ακόμη κι αν ο Σωκράτης δεν είχε ποτέ την πρόθεση να ξεγελάσει τον Αλκιβιάδη, το γεγονός ότι έπαιξε μαζί του, ότι απέκρυψε τον εαυτό του και την πραγματική επιθυμία του πίσω από τις λέξεις, έσπρωξε τον νέο στη λανθασμένη αντίδραση. Ίσως ο Αλκιβιάδης να ήθελε να πιστέψει ότι ο Σωκράτης τον ήθελε, ωστόσο ήταν ο ίδιος ο Σωκράτης, μέσα από την ειρωνεία του, που τον βοήθησε να μετασχηματίσει την πεποίθησή του σε πράξη. Ο Βλαστός προσπαθεί να απαλλάξει τον Σωκράτη από κάθε ευθύνη για την αντίδραση του Αλκιβιάδη. Εγώ πιστεύω ότι ο Σωκράτης τον δελέασε να προχωρήσει σ' αυτήν, αν μη τι άλλο για να του δώσει ένα ακόμη μάθημα.

Η απόκρυψη καθιστά περίπλοκες ακόμη και τις πιο απλές περιπτώσεις

ειρωνείας. Συνδέεται, επίσης, με την αίσθηση της ανωτερότητας, που είναι η μόνιμη σύντροφος της ειρωνείας. Όταν ο Σωκράτης, λόγου χάριν, ονομάζει ειρωνικά τον Θρασύμαχο «έξυπνο», δεν μπορούμε να πούμε ευθύς εξαρχής ότι αυτό που πραγματικά εννοεί είναι πως ο Θρασύμαχος είναι «ανόητος». Δεν είναι βέβαια λάθος αυτό, ωστόσο δεν συνιστά ικανοποιητική ερμηνεία, επειδή της λείπει η επαρκής εμβάθυνση. Λόγου χάριν, *πόσο* ανόητο θεωρεί ο Σωκράτης τον Θρασύμαχο; Η ερώτηση δεν έχει απάντηση. Ο Σωκράτης δεν εννοεί ότι ο Θρασύμαχος είναι ανόητος με κάποια πολύ συγκεκριμένη σημασία· εκείνο που μας αφήνει να καταλάβουμε είναι πως όταν λέει ότι ο Θρασύμαχος είναι έξυπνος, υπονοεί ότι στην πραγματικότητα αυτός, ο Σωκράτης, είναι ο εξυπνότερος από τους δύο. Αποκρύπτοντας τη σημασία των λεγομένων του, ο Σωκράτης κατορθώνει να κρυφτεί πολύ καλύτερα απ' ό,τι θα γινόταν εάν έλεγε το αντίθετο από εκείνο που εννοούσε. Και, ταυτοχρόνως, διεκδικεί για τον εαυτό του μία διπλή ανωτερότητα. Βάζει τον εαυτό του πάνω από τον Θρασύμαχο τόσο επειδή υπαινίσσεται ότι είναι εξυπνότερος από το σοφιστή όσο και επειδή δείχνει ότι υπάρχει κάτι που δεν του το φανερώνει.

Εάν θεωρήσουμε ότι ειρωνεία είναι το να λες το αντίθετο από εκείνο που εννοείς, τότε η σημασία μιας ειρωνικής δήλωσης είναι απολύτως σαφής. Εάν θεωρήσουμε, γενικότερα, ότι ειρωνεία είναι να λες κάτι άλλο από αυτό που εννοείς, τότε η σημασία μιας ειρωνικής δήλωσης είναι πολύ λιγότερο καθορισμένη. Μπορεί να παραμείνει κρυφή ακόμη και από εκείνους που γνωρίζουν πολύ καλά ότι ειρωνεύεσαι. Και πάντοτε υποδηλώνει ότι υπάρχει κάτι που δεν το φανερώνεις, κάτι που δεν θεωρείς ότι το κοινό σου είναι άξιο να μάθει. Πρόκειται για την άρνηση του να τοποθετήσεις τον εαυτό σου στο ίδιο επίπεδο με το κοινό σου. Παρ' ότι δε μπορεί να υποδηλώνει πως ίσως να μην είσαι βέβαιος όσον αφορά τις προθέσεις σου, και πάλι σε εμφανίζει ως ανώτερο: γιατί πρόκειται για μια αβεβαιότητα που δεν αποκαλύπτεις ανοιχτά.

Η απόκρυψη μπορεί να είναι συγκεκριμένη, όπως στις απλές περιπτώσεις που λέει κανείς το αντίθετο από αυτό που εννοεί. Μπορεί ακόμη να είναι πιο σύνθετη, όπως στην περίπτωση της συναλλαγής του Σωκράτη με τον Αλκιβιάδη. Αλλά μπορεί επίσης να είναι και κάτι πολύ πιο ευρύ και διαρκές. Και αυτό εντέλει μας φέρνει στην ειρωνεία ολόκληρης της ζωής του Σωκράτη, για την οποία μιλούν ο Αλκιβιάδης και, στη συνέχεια, ο Κοϊντιλιανός. Με το θέμα αυτό θα κλείσω το παρόν κεφάλαιο και θα προετοιμάσω το έδαφος για το επόμενο, στο οποίο θα εξετάσω την αντίδραση απέναντι στην ειρωνεία του Σωκράτη όχι των συνομιλητών του, αλλά του Πλάτωνα.

Η παράδοση την οποία ξεκίνησαν ορισμένες παρατηρήσεις του Κοϊντι-

λιανού ερμηνεύει την ειρωνεία του Σωκράτη ως προφανή αυτοϋποτιμητική προσποίηση ότι δήθεν ξέρει λιγότερα από όσα πράγματι γνωρίζει.[58] Συνοψίζεται δε περιεκτικά από τον D. J. Enright ως εξής: «Ο Σωκράτης εισήγαγε την έννοια της ειρωνείας στον κόσμο. Προσποιείτο τον αδαή ... και με το πρόσχημα ότι ζητούσε να διδαχτεί από άλλους, δίδασκε τους άλλους».[59] Επομένως, τα ερωτήματα που ο Σωκράτης διαρκώς έθετε στους συντρόφους του ήταν ένα τέχνασμα που του επέτρεπε να τους κάνει να δουν μόνοι τους εκείνο που ο ίδιος ήδη γνώριζε. Αυτός ήταν ο τρόπος διδασκαλίας του Σωκράτη.

Ο Σωκράτης όντως ισχυριζόταν ότι ήταν αδαής και όντως αρνείτο ότι ήταν δάσκαλος. Άρα λοιπόν, αυτά που έλεγε τα εννοούσε ή όχι; Μια σοβαρή απάντηση στο ερώτημα αυτό έδωσε πρόσφατα ο Γρηγόρης Βλαστός με την έννοια της «σύνθετης ειρωνείας». Στη σύνθετη ειρωνεία, αντί να λέει κανείς απλώς το αντίθετο από αυτό που εννοεί, παίζει ένα διπλό παιχνίδι. Χρησιμοποιεί τα λόγια του με δύο διακριτές σημασίες: τα αρνείται υπό τη μία έννοια και τα βεβαιώνει υπό την άλλη. Όταν, παραδείγματος χάριν, ο Σωκράτης αρνείται ότι είναι δάσκαλος

> με τη συμβατική σημασία, όπου το «διδάσκω» δηλώνει απλώς τη μεταβίβαση της γνώσης από τον νου του δασκάλου σε αυτόν του μαθητή, ο Σωκράτης εννοεί αυτό που λέει: δεν κάνει τέτοιου είδους διδασκαλία. Με την έννοια όμως που *αυτός* απέδιδε στον όρο «διδασκαλία» —την εμπλοκή των επίδοξων μαθητών σε ελεγκτική επιχειρηματολογία ώστε να συνειδητοποιήσουν τη δική τους άγνοια και να μπορέσουν να ανακαλύψουν οι ίδιοι *την αλήθεια που ο δάσκαλος απέκρυψε*— με αυτή την έννοια του «διδάσκω» ο Σωκράτης θα ήθελε να πει ότι *είναι* δάσκαλος, ο μόνος αληθινός δάσκαλος: ο διάλογός του με τους συντρόφους του επιδιώκει να έχει ως αποτέλεσμα, και το έχει πράγματι, να προκαλέσει και να υποβοηθήσει την προσπάθεια των ίδιων να βελτιώσουν ηθικά τους εαυτούς τους. (σ. 32 [72])[60]

Επομένως, ο Σωκράτης εννοεί και δεν εννοεί αυτά που λέει: είναι δάσκαλος κατά μία έννοια και όχι κατά μία άλλη. Δεν δίνει στους μαθητές του τις απαντήσεις στα ερωτήματα που τους θέτει, παρ' ότι τις γνωρίζει, ωστόσο είναι πρόθυμος να τους καθοδηγήσει ώστε να τις βρουν μόνοι τους. Όμως αυτός ο «δάσκαλος που αποκρύπτει την αλήθεια» είναι, με την αρχαιοελληνική σημασία του όρου, δογματικός: πιστεύει ότι υπάρχει μια αλήθεια την οποία μπορούμε να γνωρίσουμε για τη φύση των πραγμάτων, ειδικότερα δε για τις αρετές, και ότι ο ίδιος κατέχει αυτή την αλήθεια. Είναι τόσο «σωκρατικός» όσο και κάθε καθηγητής στο πρώτο έτος των σημερινών

νομικών σχολών στις ΗΠΑ που διδάσκει το δίκαιο περί αδικοπραξίας — δηλαδή, καθόλου. Η ειρωνική επιμονή του ότι ούτε γνωρίζει τι είναι η αρετή ούτε είναι ικανός να τη διδάξει, από τη στιγμή που θα ερμηνευθεί με αυτό τον τρόπο μετατρέπεται σε προτρεπτικό τέχνασμα, σε μηχανισμό για να κινήσει το ενδιαφέρον μαθητών που, σε άλλη περίπτωση, θα ήταν αδιάφοροι.[61]

Η σύνθετη ειρωνεία, στην πραγματικότητα, είναι μία εξεζητημένη εκδοχή των απλούστερων μορφών ρητορικής ειρωνείας για τις οποίες έχουμε ήδη συζητήσει. Εξακολουθεί να βασίζεται στην ιδέα ότι ο Σωκράτης εννοεί ακριβώς το αντίθετο από αυτό που λέει, αν και τώρα τα λεγόμενά του έχουν μια σημασία που οι ακροατές του πιθανόν να μην καταλάβουν. Προϋποθέτει δε ότι όσο μυστηριώδης και αινιγματικός κι αν φαινόταν ο Σωκράτης στους συνομιλητές του, δεν αποτελούσε αίνιγμα για τον Πλάτωνα, ο οποίος κατανόησε τη φύση της ειρωνείας του και απεικόνισε τον τρόπο σκέψης του στα έργα της πρώτης περιόδου του. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Σωκράτης δεν θεωρείται πλέον αινιγματικός από τους σημερινούς αναγνώστες του, οι οποίοι έχουν αποκρυπτογραφήσει το διπλό κώδικα που χρησιμοποιούσε για να επικοινωνεί με τους συγχρόνους του. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, ο Πλάτων καταλάβαινε τον Σωκράτη, τόσο καλά όσο ο Σωκράτης καταλάβαινε τον εαυτό του —και ίσως ακόμα καλύτερα— και μπόλιαζε τα έργα του με τον ίδιο υπαινικτικό λόγο που ο Σωκράτης είχε συμπεριλάβει στις δικές του συζητήσεις.

Θα έπρεπε λοιπόν να αφήσουμε τη σωκρατική ειρωνεία να μετασχηματιστεί τόσο εύκολα σε εκπαιδευτικό τέχνασμα; Και εξακολουθεί να είναι ειρωνεία πλέον; Στο *Μαγικό βουνό*, ο Σετεμπρίνι, ο ουμανιστής παιδαγωγός του Χανς Κάστορπ, δηλώνει πως όταν η ειρωνεία «δεν συνιστά τίμιο τέχνασμα της κλασικής ρητορικής, για το σκοπό της οποίας να μην μπορεί ούτε στιγμή να αμφιβάλει ένα υγιές πνεύμα, γίνεται αίτιο εξαχρείωσης, εμπόδιο στον πολιτισμό, άθλια ερωτοτροπία με την αδράνεια, το μηδενισμό και τη φαυλότητα». Όμως, όπως παρατηρεί λίγο αργότερα ο Χανς Κάστορπ, «εάν "κανένα υγιές πνεύμα δεν μπορεί ούτε στιγμή να αμφιβάλει για το σκοπό της" θα μπορούσα παρακαλώ να ρωτήσω τι είδους ειρωνεία είν' αυτή, μα το Θεό; ... Αυτό θα ήταν σκέτος σχολαστικισμός».[62] Ο Χανς Κάστορπ έχει δίκιο. Σε όλες τις εκδοχές της, εκτός από τις πιο χοντροκομμένες, όπου παίρνει πλέον μία απόχρωση σαρκασμού, η ειρωνεία υποβάλλει σε δοκιμασία τα υγιή πνεύματα και τα αφήνει να αμφιβάλλουν ως προς το σκοπό της. Ο Friedrich Schlegel, επίσης, παρ' ότι επιδοκίμαζε «ένα ρητορικό είδος ειρωνείας, που εάν χρησιμοποιηθεί με φειδώ έχει εξαίρετα αποτελέσματα, ιδιαίτερα στις έντονες [φιλολογικές και φιλοσοφικές (Σ.τ.Μ.)] αντιπαραθέσεις», θεωρούσε ότι «συγκρινόμενο με την εξευγενισμένη λεπτότητα του σωκρατικού στοχασμού μοιάζει με το πομπώδες ύφος της πιο φανταχτερής αγό-

ρευσης απέναντι στο ευγενές ύφος της αρχαίας τραγωδίας».[63] Η ρητορική ειρωνεία γενικά δεν αφήνει στους ακροατές αμφιβολίες ως προς το τι ειπώθηκε. Και παρ' όλο που εδώ δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα, αυτή της η λειτουργία συνιστά μόνο ένα πολύ μικρό μέρος των δυνατοτήτων της ειρωνείας. Η αβεβαιότητα, παρά τα όσα λέει ο Σετεμπρίνι, δεν είναι εξαχρείωση· η αβεβαιότητα, όπως θα δούμε, είναι κάτι πολύ σημαντικό. Η σωκρατική ειρωνεία είναι πιο σύνθετη από τη «σύνθετη ειρωνεία», και ο τρόπος με τον οποίο ο ίδιος ο Πλάτων κατανοούσε τον Σωκράτη, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, ίσως να ήταν λιγότερο τέλειος απ' όσο αφήνει να εννοηθεί αυτή η δεύτερη έννοια.

Την άποψη ότι ο Πλάτων αντιλαμβανόταν τον Σωκράτη, το χαρακτήρα των διαλόγων, ως αληθινό πρόσωπο με το οποίο ο ίδιος είχε στενή σχέση δεν τη βρίσκω καθόλου ικανοποιητική. Θα εξηγήσω τους λόγους για τους οποίους δεν με ικανοποιεί και θα εκθέσω ορισμένες προτάσεις προς μία εναλλακτική κατεύθυνση. Πρώτα όμως θα ήθελα να εξετάσω την έννοια της σύνθετης ειρωνείας, που υποτίθεται ότι αποκαλύπτει το κρυμμένο βάθος του Σωκράτη και έχει μεγάλη σημασία για την άποψη σύμφωνα με την οποία ο Πλάτων θεωρούσε ότι το δημιούργημά του δεν περιβάλλεται από κανένα μυστήριο.[64]

Στα κείμενα του Πλάτωνα, ο Σωκράτης άλλοτε ισχυρίζεται και άλλοτε αρνείται ότι κατέχει τη γνώση της αρετής. Πώς είναι δυνατόν αυτό, ρωτάει ο Βλαστός, εάν ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τη λέξη «γνώση» με την ίδια σημασία και στις δύο περιπτώσεις;[65] Επικαλείται λοιπόν τη σύνθετη ειρωνεία ακριβώς για να εξαλείψει αυτού του είδους τις αντιφάσεις. Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει αντίφαση όσον αφορά τη διδασκαλία, εφ' όσον ο Σωκράτης δεν διεκδικεί ούτε μία φορά το ρόλο του δασκάλου για τον εαυτό του.[66] Αντιθέτως, συχνά τον απαρνείται, και υπάρχουν άλλοι λόγοι που δεν δέχεται να ερμηνεύσει αυτή την άρνηση (π.χ. *Λάχ.* 186d8-e3) ως σύνθετη ειρωνεία. Ένας από τους λόγους αυτούς είναι ότι στα έργα του Πλάτωνα δεν φαίνεται καθόλου ότι οι διάλογοι του Σωκράτη με τους συνανθρώπους του αποφέρουν τα ευεργετικά αποτελέσματα που με τόση βεβαιότητα τους αποδίδει ο Βλαστός και βάσει των οποίων τον θεωρεί «τον μόνο αληθινό δάσκαλο» της αρετής. Ποιος είναι εκείνος από τους συνομιλητές του Σωκράτη στους πλατωνικούς διαλόγους που βελτιώθηκε από τη συναναστροφή μαζί του; Ο Πρωταγόρας παραμένει ασυγκίνητος. Το ίδιο και ο Γοργίας, ο Πώλος, ο Καλλικλής, ο Ιππίας, ο Ευθύδημος και ο Διονυσόδωρος. Το ίδιο ισχύει για τον Ευθύφρονα,[67] τον Ίωνα και τον Μένωνα. Η έννοια της «ηθικής βελτίωσης» απέχει πολύ από το να περιγράφει την τροχιά της ζωής του Χαρμίδη και του Κριτία.[68] Ο *Λάχης* και ο *Λύσις* τελειώνουν με μία θετική διάθεση: οι συμμετέχοντες υπόσχονται να συνεχίσουν τις προσπάθειες που

ξεκίνησαν, αλλά ο Πλάτων αφήνει εντελώς ανοιχτό το ζήτημα της επίδρασης που ασκεί μακροπρόθεσμα ο Σωκράτης. Όσο για την επίδρασή του στον Αλκιβιάδη, εκτός από την ιστορική μαρτυρία, έχουμε και την εξομολόγηση που ο ίδιος ο Πλάτων βάζει τον Αλκιβιάδη να κάνει στο *Συμπόσιον*: «Ξέρω πάρα πολύ καλά ότι δεν μπορώ να αποδείξω πως κάνει λάθος όταν μου λέει τι θα έπρεπε να πράξω· κι όμως, ευθύς μόλις φύγω από κοντά του ξαναγυρνώ στους παλιούς μου τρόπους: παραδίνομαι στην επιθυμία μου να ευχαριστήσω τα πλήθη».[69] Πώς θα μπορούσε ο Σωκράτης, που διαρκώς ασκούσε κριτική στους σπουδαίους Αθηναίους, υποστηρίζοντας ότι δεν κατόρθωναν να κάνουν καλύτερους ανθρώπους όχι μόνο τους συμπολίτες τους, αλλά ούτε και τα ίδια τους τα παιδιά,[70] να ισχυριστεί ότι εκείνος είχε πετύχει στη διδασκαλία του κάνοντας έναν απολογισμό της αποτελεσματικότητάς της;

Ο τρόπος που ο Σωκράτης αντιμετώπιζε τις υποχρεώσεις κάθε δασκάλου μάς δίνει ένα δεύτερο λόγο να θεωρήσουμε ότι κυριολεκτεί όταν λέει ότι αρνείται να γίνει δάσκαλος οποιουδήποτε πράγματος και ειδικότερα της αρετής. Στον *Γοργία* (456a4-461b2), ο σοφιστής, που λέει ότι είναι δάσκαλος της ρητορικής, αποποιείται κάθε ευθύνη όσον αφορά το πώς θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν οι μαθητές του τις γνώσεις που τους παρέχει: έργο του είναι να τους διδάσκει πώς να μιλούν, και όχι πώς να μιλούν δίκαια – εάν το κάνουν ή όχι είναι δική τους επιλογή και ευθύνη. Ο Σωκράτης στη συνέχεια λέει ότι εφ' όσον ο Γοργίας συμφωνεί ότι ένα μέρος των όσων πραγματεύεται το μάθημα της ρητορικής είναι και η φύση της δικαιοσύνης, οι μαθητές του δεν θα μπορούσαν ποτέ να μην είναι δίκαιοι: πώς θα μπορούσε κάποιος που έχει μάθει τι είναι δικαιοσύνη να μην ενεργεί σύμφωνα με αυτήν τη γνώση;[71] Ο Γοργίας, ελαφρώς μπερδεμένος, δέχεται αυτό το συμπέρασμα, ωστόσο το ζήτημα παραμένει ανοιχτό. Αυτό σημαίνει είτε ότι εντέλει η ρητορική δεν ασχολείται με την έννοια της δικαιοσύνης είτε ότι ο Γοργίας δεν διδάσκει στους μαθητές του αυτό που επαγγέλλεται. Αντιθέτως, στην *Απολογία* (33a5-b8), ο Σωκράτης παίρνει αυτή ακριβώς τη θέση που αρνείται να επιτρέψει στον Γοργία να υιοθετήσει: υποστηρίζει ότι επ' ουδενί δεν μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνος για το χαρακτήρα και τη συμπεριφορά εκείνων που ακούνε τις συζητήσεις του. Και η δικαιολογία που προβάλλει είναι ότι αυτοί οι άνθρωποι *από μόνοι τους* αποφάσισαν να τον ακολουθούν σε όλη την Αθήνα· ο ίδιος ποτέ δεν υπήρξε ούτε ισχυρίστηκε πως ήταν δάσκαλός τους. Νομίζω ότι εάν υπήρχε ποτέ περίπτωση –οποιαδήποτε περίπτωση– να θεωρούσε ο Σωκράτης τον εαυτό του δάσκαλο της *ἀρετῆς*,[72] δεν θα είχε αρνηθεί την ευθύνη για το χαρακτήρα των μαθητών του, που θεωρούσε ουσιαστικό στοιχείο κάθε διδασκαλίας.[73]

Είναι αλήθεια ότι τόσο οι φίλοι όσο και οι εχθροί του θεωρούσαν ότι ο Σωκράτης δήλωνε ότι διδάσκει το τι είναι η *ἀρετή*, παρ' ότι διαφωνούσαν

ως προς τη μορφή της επιρροής του. Όμως αυτό δεν είναι λόγος να μην πάρουμε τοις μετρητοίς το ότι ο ίδιος αποκηρύσσει αυτόν το ρόλο. Μπορεί να ακούγεται παράξενο, αλλά μου είναι δύσκολο να φανταστώ ότι οι σύγχρονοι και οι λίγο μεταγενέστεροι του Σωκράτη *πρέπει* να τον κατάλαβαν καλύτερα απ' ό,τι εμείς σήμερα (αυτό δεν σημαίνει ότι θεωρώ πως εμείς όντως τον καταλαβαίνουμε). Το γεγονός ότι οι φίλοι και σύντροφοί του συνέθεσαν τόσους πολλούς *λόγους* ή διαλόγους όπου απεικονίζεται με τους πλέον αντιφατικούς τρόπους, καθώς και ότι είχαν σοβαρές διαφωνίες μεταξύ τους υποδηλώνει ότι ήταν άνθρωπος που ποτέ δεν μπορούσε κανείς να καταλάβει εύκολα.[74] Η εγγύτης δεν διασφαλίζει πάντοτε την κατανόηση. Ο Kierkegaard είχε δίκιο: «Ακόμη κι αν φανταζόμουν ότι είμαι σύγχρονός του» γράφει, «θα εξακολουθούσε να μου είναι δύσκολο να τον κατανοήσω».[75] Αυτήν τη δυσκολία θα πρέπει να συλλάβουμε. Δεν χρειάζεται να βρούμε το κλειδί που θα ξεκλειδώσει το μυστικό του. Το μυστικό του βρίσκεται εκεί και το βλέπουν όλοι: το μυστικό του είναι ότι δεν μπορούμε να τον κατανοήσουμε. Δεν πρόκειται για ένα μυστικό που μπορεί να εξηγηθεί: μπορεί, στην καλύτερη περίπτωση, να καταδειχθεί, και ο καλύτερος τρόπος κατάδειξής του είναι να επισημάνει κανείς την τεράστια διαφοροποίηση των ερμηνειών που προκάλεσε μέσα στους αιώνες.

Το να θεωρήσουμε τη στάση του Σωκράτη απέναντι στη διδασκαλία του ως σύνθετη ειρωνεία του στερεί μεγάλο μέρος αυτής της ακατανόητης πλευράς της προσωπικότητάς του,[76] αφού η σύνθετη ειρωνεία μας ανοίγει ένα παράθυρο στην ψυχή του. Όμως, κατά παράδοξο τρόπο, εάν τη θεωρήσουμε ειλικρινή, του προσθέτουμε μια μάσκα πιο ειρωνική — μια μάσκα χωμένη τόσο βαθιά που φαίνεται δύσκολο, ίσως και αδύνατον να τη βγάλουμε: και πιθανόν να μην πρόκειται καν για μάσκα, εάν η μάσκα υποτίθεται ότι καλύπτει ένα πραγματικό πρόσωπο. Εάν ο Σωκράτης πιστεύει ειλικρινά ότι δεν γνωρίζει τι είναι η *αρετή* και ότι δεν μπορεί να τη διδάξει σε άλλους, τότε συνιστά ένα πραγματικό αίνιγμα. Θεωρούσε τη γνώση της *αρετῆς* απαραίτητη για μια καλή και ευτυχισμένη ζωή. Αρνήθηκε ότι κατέχει αυτήν τη γνώση και την ικανότητα να τη μεταδώσει. Κι ωστόσο κατόρθωσε να ζήσει μια ζωή τόσο καλή όσο και όλος ο υπόλοιπος κόσμος στα μάτια του Πλάτωνα και στα μάτια της παράδοσης που εγκαινίασαν αυτοί οι δύο. Και ποτέ δεν μας άφησε να καταλάβουμε πώς κατόρθωσε να κάνει κάτι τέτοιο.

Αυτό —θα πρέπει να είμαστε σαφείς— αποτελεί περίπτωση μιας πολύ βαθιάς ειρωνείας. Η ειρωνεία είναι μια αναγνωρισμένη απόκρυψη, και μπορεί κανείς να αποφασίσει να κρυφτεί ή να παραστήσει ότι κρύβεται για πολλούς λόγους. Το να θεωρούμε ότι η ειρωνεία μπορεί πάντοτε να αποκρυπτογραφηθεί ή ότι οι είρωνες κατέχουν πάντα μια συγκεκριμένη αλήθεια που δεν αποκαλύπτουν, σημαίνει ότι μπορεί να μας διαφύγει το πραγματικό ζήτημα.

Σημαίνει πως δεν αντιλαμβανόμαστε ότι πίσω από την ειρωνεία δεν κρύβεται πάντοτε μια αναμφισβήτητη αλήθεια, καθώς και ότι η ειρωνεία μπορεί να απευθύνεται και προς τον ίδιο τον είρωνα. Όπως γράφει ο Enright, υπάρχει μια ειρωνεία που «δεν απορρίπτει ούτε αναιρεί ούτε ανατρέπει, αλλά απλώνει ήρεμα μια έντιμη αμφιβολία και αφήνει το ερώτημα ανοιχτό: δεν είναι υπεκφυγή ούτε έλλειψη θάρρους ή πίστης, αλλά η παραδοχή ότι υπάρχουν φορές όπου δεν μπορεί να είμαστε βέβαιοι, όχι τόσο επειδή δεν γνωρίζουμε αρκετά όσο επειδή η αβεβαιότητα είναι εγγενής και ουσιώδης».[77] Η ειρωνεία συχνά υποδηλώνει ότι κάτι συμβαίνει μέσα σου το οποίο δεν επιτρέπεται να δουν αυτοί στους οποίους απευθύνεσαι, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται πάντοτε ότι μπορείς κι εσύ ο ίδιος να το δεις. Η ειρωνεία συχνά δηλώνει ότι μόνο ένα μέρος της εικόνας είναι ορατό από τους ακροατές, αλλά δεν συνεπάγεται πάντοτε ότι ο ομιλών μπορεί να τη δει ολόκληρη. Ενίοτε δε, δεν δηλώνει καν ότι υπάρχει ολόκληρη η εικόνα. Η αβεβαιότητα είναι εγγενής και ουσιώδης.

Η ειρωνεία μοιάζει να δημιουργεί μια μάσκα. Δεν δείχνει τι είναι αυτό που καλύπτεται κάτω από τη μάσκα. Υποδηλώνει βάθος, αλλά δεν εγγυάται γι' αυτό. Και θα ήθελα να υποστηρίξω τώρα ότι ο Σωκράτης των πρώτων πλατωνικών διαλόγων δεν έχει βάθος, δεν υποκρύπτει μια άλλη ιστορία, διαφορετική από εκείνη που περιέχεται σ' αυτά τα κείμενα. Είναι όπως δείχνει, δύσκολος και αδύνατον να γίνει κατανοητός. Μόνο στα έργα της ύστερης πλατωνικής περιόδου, ξεκινώντας από τον *Γοργία* και τον *Μένωνα*,[78] βλέπουμε να γίνεται μια προσπάθεια ερμηνείας του Σωκράτη, να παρατίθεται ένα σύνολο απόψεων και θεωριών που δεν είχαν εκφραστεί ποτέ πριν και που σκοπό έχουν να εξηγήσουν πώς έζησε τόσο ενάρετα. Την πρώτη προσπάθεια να καταδείξει με σαφήνεια τον εσωτερικό κόσμο του Σωκράτη, να φανερώσει τι κρύβει μέσα του, την κάνει ο Αλκιβιάδης στην ομιλία του στο *Συμπόσιον*. Και η ομιλία του ακολουθεί το λόγο της Διοτίμας για την Ιδέα του Ωραίου, ο οποίος περιγράφει πώς μπορεί κανείς να παραμείνει αδιάφορος μπροστά στο φαινομενικά ωραίο όταν έχει δει την αληθινή ομορφιά της Ιδέας, εξηγώντας έτσι πώς μπόρεσε να μείνει ασυγκίνητος ο Σωκράτης απέναντι στη δελεαστική προσφορά του Αλκιβιάδη. Όμως όταν ο Αλκιβιάδης ανοίγει τον Σωκράτη σαν το άγαλμα του Σιληνού, βρίσκεται και πάλι μπροστά σε ένα μυστήριο: πώς βρέθηκαν μέσα του όλα αυτά τα ωραία αγάλματα; Πώς έγινε ο Σωκράτης ενάρετος άνθρωπος;

Ο Αλκιβιάδης δεν έχει απάντηση σε αυτό το ερώτημα, ούτε όμως –αυτό είναι το βασικό ζήτημα– και ο Πλάτων, μέχρι εκείνη τη στιγμή. Ο *Γοργίας*, ο *Μένων* και το *Συμπόσιον* σηματοδοτούν την αρχή της προσπάθειας του ίδιου του Πλάτωνα να δώσει στον Σωκράτη ένα βάθος που να εξηγεί την παράδοξη επιφάνειά του, την παράλογη εμφάνισή του, την ενάρετη ζωή του.

Στους διαλόγους αυτούς, ο Πλάτων ξεκινά μία σαφή προσπάθεια να δομήσει τη δική του ερμηνεία, να φτιάξει τη δική του αντανάκλαση του Σωκράτη με νέες απόψεις και θεωρίες που δεν ανήκαν στο φιλοσοφικό του έργο.[79] Αλλά οι νέες ανταναχλάσεις που δημιουργεί ο Πλάτων για τον Σωκράτη είναι επίσης και ένας στοχασμός πάνω στον Σωκράτη. Και εκείνο πάνω στο οποίο στοχάζεται ο Πλάτων, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, δεν είναι παρά μία ακόμη αντανάκλαση. Ο Σωκράτης δεν αποτελείται από τίποτα άλλο πέρα από αυτήν τη σειρά ανταναχλάσεων.

Ο Σωκράτης έφερε τον Πλάτωνα αντιμέτωπο με ένα παράδοξο. Πεπεισμένος ότι ο Σωκράτης ήταν ο καλύτερος άνθρωπος της γενιάς του (*Φαίδ.* 118a15-18), ίσως μάλιστα και ο καλύτερος άνθρωπος που είχε υπάρξει μέχρι τότε, ο Πλάτων ήταν αναγκασμένος να αντιμετωπίσει το γεγονός ότι, όπως και ο ίδιος παραδέχεται, ο Σωκράτης δεν διέθετε εκείνα τα στοιχεία που ο ίδιος θεωρούσε απαραίτητα προκειμένου να γίνει αυτό που ήταν. Εάν η γνώση της *ἀρετῆς* ήταν απαραίτητη για να αποκτήσει κανείς την *ἀρετή*, άρα και για να ζήσει καλά, τότε ο Σωκράτης, που δεν διέθετε τη γνώση αυτή, δεν θα μπορούσε να είναι ενάρετος και να έχει ζήσει καλά. Κι ωστόσο, ήταν ενάρετος και έζησε μια καλή ζωή.

Ο Ξενοφών, επίσης, αντιμετώπισε το ίδιο πρόβλημα και του έδωσε τη δική του απάντηση. Ο σοφιστής Ιππίας σε κάποιο σημείο κατηγορεί τον Σωκράτη ότι το μόνο που κάνει είναι να θέτει ερωτήματα για τις αρετές και ότι ποτέ δεν απαντά ο ίδιος (*Ἀπομν.* 4.4.10-11). Ο Σωκράτης του απαντά, κι αυτό αποτελεί μια κάποια έκπληξη, ότι διαρκώς αποδεικνύει (*ἀποδεικνύναι*) εκείνο που πιστεύει πως είναι η δικαιοσύνη. Και όταν ο Ιππίας του ζητεί να πει τι είναι δικαιοσύνη, ο Σωκράτης απαντά ότι οι αποδείξεις του συνίστανται στο γεγονός ότι ποτέ, σε καμία περίπτωση, δεν ενεργεί άδικα. «Και οι πράξεις» προσθέτει επιγραμματικά, «είναι πολύ πιο σοβαρό αποδεικτικό στοιχείο από τις λέξεις». Ο Ξενοφών φαίνεται ικανοποιημένος με μια τέτοια απάντηση.[80] Ο Πλάτων όμως, που θεωρούσε ότι για να ενεργεί κανείς δίκαια με συνέπεια και διάρκεια είναι απαραίτητο να γνωρίζει τι είναι δικαιοσύνη και ότι αυτήν τη γνώση θα πρέπει πάντοτε να μπορεί να την εκφράσει λεκτικά, δεν μπορούσε να τη δεχτεί.

Δεν μας απασχολούν πλέον εκείνα τα σημεία του πλατωνικού έργου όπου η *εἰρωνεία* αποδίδεται ρητά στον Σωκράτη. Τώρα μας απασχολεί η σωκρατική ειρωνεία όχι ως ρητορικό σχήμα, αλλά πραγματικά ως τρόπος ζωής. Αυτός ο τρόπος ζωής —μια ενάρετη ζωή που δεν πληροί τους απαραίτητους όρους για να είναι τέτοια— θέτει στον Πλάτωνα ένα σοβαρό πρόβλημα, αφού έχει να αντιμετωπίσει μία προσωπικότητα που δεν μπορεί να κατανοήσει. Ένα μέρος της μεγαλοφυΐας του συνίσταται στο ότι ήταν ικανός να γράψει ένα πλήθος έργων (τους σωκρατικούς διαλόγους) στα οποία απεικονίζει αυτή

την προσωπικότητα, καταδεικνύει την ειρωνεία που τη διακρίνει, διερωτάται γι' αυτήν και εκθέτει την απορία του χωρίς να ερμηνεύει με κάποιο τρόπο το χαρακτήρα εκείνο που αποτελεί τον κεντρικό του ήρωα.

Τα έργα της πρώτης περιόδου του Πλάτωνα έχουν δύο σημαντικές επιπτώσεις. Η πρώτη είναι ότι δημιουργούν έναν ιδιαίτερα σιωπηλό Σωκράτη, ένα χαρακτήρα που η ειρωνεία του δεν μας επιτρέπει να δούμε τι ήταν εκείνο που τον έκανε ανθρώπινο ον που μπορούσε πράγματι να έχει υπάρξει. Αυτό έδωσε στον Σωκράτη του Πλάτωνα τη δυνατότητα να προκαλέσει τις πιο διαφορετικές προσπάθειες κατανόησης και ερμηνείας του πώς έφτασε να γίνει αυτό που ήταν αλλά και να συνεχίσει να προσφέρεται σε νέες προσεγγίσεις· θα αναπτύξουμε τρία τέτοια εγχειρήματα στο δεύτερο μέρος του βιβλίου. Η δεύτερη επίπτωση είναι ότι τα σωκρατικά έργα του Πλάτωνα δημιούργησαν ένα χαρακτήρα που παρέμεινε μυστήριο για τον ίδιο του το συγγραφέα. Τούτο με τη σειρά του δίνει στο χαρακτήρα εκείνη την αληθοφάνεια και τη ζωντάνια που εξηγούν, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, το γεγονός ότι για διακόσια σχεδόν χρόνια εμφανίζεται όχι ως απλός χαρακτήρας, ως αντανάκλαση, αλλά ως απευθείας αντίγραφο του πρωτοτύπου του.

Ωστόσο, ο Πλάτων δεν έμεινε ικανοποιημένος με το χαρακτήρα αυτό. Στα έργα της μέσης και ύστερης περιόδου του έδωσε την πρώτη σαφή ερμηνεία της σωκρατικής ειρωνείας, έκανε την πρώτη προσπάθεια να βγάλει τη μάσκα του Σωκράτη του και να φέρει στο φως εκείνο που έκρυβε από πίσω. Για το σκοπό αυτό ανέπτυξε τις περισσότερες από τις φιλόδοξες τεχνικές οι οποίες χαρακτηρίζουν τη συστηματική σκέψη που εξακολουθεί να κυριαρχεί στη φιλοσοφία μέχρι τις μέρες μας, και εγκαινίασε μία μείζονα φιλοσοφική παράδοση. Αλλά τα έργα της πρώτης περιόδου του, όπου ο Σωκράτης αποτελεί ανεξήγητο μυστήριο και απλώς ζει σύμφωνα με τις αρχές του φιλοσοφικού βίου, βρίσκονται στην αρχή μιας διαφορετικής φιλοσοφικής παράδοσης, που ίσως δεν είναι τόσο διαδεδομένη όσο η πρώτη, αλλά εξακολουθεί να είναι ζωντανή και αξίζει να την ακολουθήσει κανείς και πάλι.

Προς το παρόν, θα ήθελα να τελειώσω με την παρατήρηση του Friedrich Schlegel ότι η σωκρατική ειρωνεία «στόχο έχει να παραπλανήσει μόνο εκείνους που τη θεωρούν απάτη και είτε απολαμβάνουν το γεγονός ότι ξεγελάει όλο τον κόσμο είτε ενοχλούνται όταν υποπτευθούν ότι και οι ίδιοι είναι ενδεχόμενοι στόχοι της».[81] Ο Γρηγόρης Βλαστός φαίνεται ότι συμφωνεί με την άποψη του Schlegel και προσπαθεί να διαλύσει κάθε υποψία εξαπάτησης εκ μέρους του Σωκράτη. Ο Kierkegaard φαίνεται να απολαμβάνει αυτό που θεωρεί εξαπάτηση όλων των ανθρώπων από τον Σωκράτη, ακόμη και των σοφιστών, των μεγάλων δασκάλων της τέχνης της πλάνης. Ο Πλά-

των νομίζω ότι έφτασε τελικά να θεωρεί ότι πιθανόν και ο ίδιος να υπήρξε στόχος της ειρωνείας του ίδιου του δημιουργήματός του, και προσπάθησε να του αφαιρέσει τη μάσκα. Όσο για μένα, θα ήθελα να πιστεύω ότι η άρνησή μου να εκλάβω τη σωκρατική ειρωνεία ως μία τεχνική εξαπάτησης δεν με υποχρεώνει να τη θεωρήσω μονοπάτι που οδηγεί στα εσώτατα βάθη της δικής του ή οποιασδήποτε άλλης ψυχής.

3

Η σωκρατική ειρωνεία

Χαρακτήρας και συγγραφέας

Η ζωή του Σωκράτη μοιάζει με μεγαλειώδη παύση στην πορεία της ιστορίας: δεν τον ακούμε καθόλου· το μόνο που επικρατεί είναι μια βαθιά σιωπή, που τη διακόπτουν τα θορυβώδη εγχειρήματα των πολλών και διαφορετικών σχολών στις οποίες ανήκουν οι επίγονοί του, στην προσπάθειά τους να ανακαλύψουν την καταγωγή τους από αυτήν τη μυστική και απόκρυφη πηγή. Η ειρωνεία δεν ήταν το εργαλείο που χρησιμοποιούσε στην υπηρεσία της ιδέας· η ειρωνεία ήταν η ίδια η θέση του — πιο πολλά δεν είχε.

SØREN KIERKEGAARD, *The Concept of Irony*

Η ιδέα ότι η πλέον ευφραδής φυσιογνωμία στην ιστορία της φιλοσοφίας είναι κάποιος τον οποίο «δεν ακούμε καθόλου» μοιάζει κατ' αρχάς με εσκεμμένη προσπάθεια να προκληθεί σύγχυση και αναστάτωση. Όμως ο Kierkegaard μιλάει πολύ σοβαρά. Λίγο παραπάνω, στο έργο του *The Concept of Irony*, αναφέρει περίπου τα ίδια: «Εκείνο που ο Σωκράτης εκτιμούσε τόσο πολύ, δηλαδή το να στέκεται ακίνητος και να στοχάζεται —με άλλα λόγια, τη σιωπή— είναι ολόκληρη η ζωή του εάν τη δούμε μέσα στο πλαίσιο της παγκόσμιας ιστορίας. Δεν έχει αφήσει τίποτα μέσω του οποίου να μπορέσουν να τον κρίνουν οι μεταγενέστερες γενιές».[1] Και ο Kierkegaard έχει δίκιο.

Η αντίθεση του Kierkegaard ανάμεσα στη σιωπηλή φιγούρα του Σωκράτη και στις «θορυβώδεις προσπάθειες» των επιγόνων του προεικονίζεται από τον Hegel, ο οποίος θεωρεί τον Σωκράτη ιδρυτή της ηθικής φιλοσοφίας και αναφέρει ότι «όλοι οι μεταγενέστεροι αερολόγοι που μιλούσαν για ηθική και για λαϊκή φιλοσοφία τον έχρισαν πάτρωνα, τον κατέστησαν αντικείμενο λατρείας και τον έντυσαν με ένα περίβλημα που θα έπρεπε να καλύψει ολόκληρη την ψευδή φιλοσοφία».[2] Παρά την εικόνα που έχουμε όλοι για τον Σωκράτη, ως άνθρωπο αφοσιωμένο με πάθος στους λόγους και τις συζη-

τήσεις, ο χείμαρρος των λέξεων που τον περιβάλλει περνά κάποια στιγμή από πάνω του και στο τέλος τον αφήνει μέσα σε απόλυτη σιωπή. Αυτή η σιωπή είναι που παρακίνησε τους περισσότερους αρχαίους και πολλούς από τους νεότερους διανοητές να στρέφονται διαρκώς σ' αυτόν, άλλοι απλώς και μόνο για να τον καταλάβουν και άλλοι και για να τον ακολουθήσουν. Ο θόρυβος που περιέβαλλε πάντοτε τον Σωκράτη αποτελεί, εντέλει, την ηχώ μιας θεμελιώδους αταραξίας. Κι αυτή την αταραξία θέλω να συλλάβω εκ νέου με τις δικές μου θορυβώδεις προσπάθειες στα όσα ακολουθούν.

Ο Kierkegaard, επηρεασμένος από τη μεγαλόπνοη άποψη του Hegel για την ανάπτυξη της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας, θεωρούσε ότι ο Σωκράτης έθεσε τέλος σε εκείνη την πρώιμη περίοδο του ελληνικού πολιτισμού κατά την οποία οι Αθηναίοι έπρατταν όπως έπρατταν επειδή απλώς ήταν προσκολλημένοι στους γενικούς ηθικούς κανόνες που κληρονόμησαν μαζί με τα υπόλοιπα στοιχεία της πολιτιστικής τους ταυτότητας, χωρίς να εκφράζουν καμία αμφισβήτηση. Ο Σωκράτης πολέμησε την αυθεντία των εξωτερικών κωδίκων συμπεριφοράς και έδωσε έμφαση, για πρώτη φορά, στην πρωτοκαθεδρία της υποκειμενικότητας και της ατομικής συνείδησης: «Η αρχή του Σωκράτη» γράφει ο Hegel, «είναι ότι ο άνθρωπος πρέπει να βρει μέσα από τον εαυτό του το σκοπό των πράξεών του και το σκοπό του κόσμου, και πρέπει να φτάσει στην αλήθεια μέσα από τον ίδιο του τον εαυτό».[3] Ο Hegel, που απέρριπτε την αντίληψη του Friedrich Schlegel για την ειρωνεία και προσπάθησε να διακρίνει τη σωκρατική ειρωνεία από αυτήν, υποστήριξε ότι η ειρωνεία αποτελούσε μόνο ένα μέρος της σωκρατικής μεθόδου, που σκοπό είχε να δείξει ότι στα ηθικά ερωτήματα τις απαντήσεις πρέπει να τις δίνουν τα άτομα μέσα από μια διαδικασία αυτοεξέτασης .[4] Ο Kierkegaard, όμως, που όπως και ο Hegel όρισε την ειρωνεία ως «άπειρη απόλυτη αρνητικότητα»[5], επέμενε ότι η ειρωνεία ήταν το μόνο που είχε στη διάθεσή του ο Σωκράτης: «πιο πολλά δεν είχε».[6]

Ο Kierkegaard υποστηρίζει ότι η ειρωνεία, με την κυριότερη σημασία της (*sensus eminentior*) «δεν κατευθύνεται εναντίον της τάδε ή της δείνα συγκεκριμένης υπαρκτής οντότητας, αλλά κατά του συνόλου της δεδομένης πραγματικότητας σε ορισμένο χρόνο και κάτω από ορισμένες συνθήκες».[7] Με αυτή την έννοια, η ειρωνεία είναι «άπειρη» επειδή δεν θέτει σε αμφισβήτηση την εγκυρότητα του άλφα ή του βήτα φαινομένου μιας πολιτισμικής πραγματικότητας, αλλά το σύνολο της πολιτισμικής πραγματικότητας. Είναι «αρνητική» επειδή υπονομεύει μεν εκείνο στο οποίο αντιτίθεται, αλλά δεν είναι σε θέση να προσφέρει καμία σοβαρή εναλλακτική πρόταση. Και είναι «απόλυτη» επειδή αρνείται το πραγματικό μέσω μιας υποδηλούμενης επίκλησης σε ένα μέλλον το οποίο, υπό εγελιανή έννοια, αντιπροσωπεύει ένα υψηλότερο στάδιο ανάπτυξης που όμως ο είρων αγνοεί. Σύμφωνα με τον

Kierkegaard, το ανώτερο στάδιο προς το οποίο απέβλεπε η σωκρατική ειρωνεία ήταν ο Χριστιανισμός· αυτό όμως ήταν κάτι το οποίο ο Σωκράτης δεν μπορούσε να γνωρίζει. Ο Kierkegaard γράφει ότι ο ειρωνευτής «παύει να συμβαδίζει με την εποχή του, κι έπειτα στρέφεται και την αντικρίζει. Εκείνο που πρόκειται να έρθει είναι κρυμμένο, βρίσκεται πίσω από την πλάτη του· η πραγματικότητα, ωστόσο, την οποία αντιμετωπίζει με τόσο ανταγωνιστική διάθεση είναι εκείνο που πρέπει να καταστρέψει· πάνω σ' αυτήν καρφώνει το πύρινο βλέμμα του».[8] Επομένως, ο Σωκράτης εισήγαγε την υποκειμενικότητα και την ατομική συνείδηση στον κόσμο, αλλά δεν είχε επίγνωση της ιδιαίτερης φύσης τους και της απώτερης σημασίας τους· όλα αυτά έγιναν αντιληπτά μόνο την εποχή του Χριστιανισμού, έτσι όπως τον εννοούσε ο Kierkegaard.

Οι ιδέες αυτές φαίνονται βαθυστόχαστες. Δεν είμαι βέβαιος ότι μπορώ να σταθώ στο ύψος τους ούτε ότι μπορούν όντως να εκτιμηθούν πλήρως.[9] Ωστόσο, θα ήθελα να επικαλεστώ τον Kierkegaard για να αναπτύξω την άποψη του Κοϊντιλιανού που λέει ότι ολόκληρη η ζωή του Σωκράτη χαρακτηριζόταν από την ειρωνεία, χωρίς όμως να αποδέχομαι την περαιτέρω εκτίμησή του ότι η σωκρατική ειρωνεία δεν ήταν παρά προσποιητή άγνοια. Αυτή η πλέον κοινή ερμηνεία της σωκρατικής ειρωνείας[10] πρέπει να απορριφθεί. Ο Σωκράτης δεν προσποιείται όταν αναφέρεται στην άγνοιά του, που τον βλέπουμε να την ομολογεί ανοιχτά στα έργα της πρώτης πλατωνικής περιόδου. Δεν μπορώ, λόγου χάριν, να δεχτώ την άποψη του Norman Gulley που λέει ότι ο Σωκράτης γνωρίζει τι είναι η ευσέβεια, το θάρρος ή η εγκράτεια, αλλά παριστάνει ότι δεν ξέρει τίποτα, έτσι ώστε οι συνομιλητές του να προσπαθήσουν να τα ανακαλύψουν από μόνοι τους.[11] Η άγνοιά του είναι γνήσια και αυτό ίσως είναι το σημαντικότερο στοιχείο που έχουμε για τον Σωκράτη.

Οι διάλογοι της πρώτης πλατωνικής περιόδου δεν αποτελούν δείγματα μιας «διδακτικής» διαλεκτικής. Μέσα από αυτήν τη διαλεκτική, ο ερωτών, που γνωρίζει την απάντηση σε ένα ερώτημα για το οποίο ο ερωτώμενος έχει άγνοια, τον φέρνει στο σημείο να αποκτήσει τη συγκεκριμένη αναγκαία γνώση με μια σειρά έξυπνα σχεδιασμένων ερωτήσεων. Όπως παρατηρεί ο Michael Frede, μια τέτοια άποψη για τα έργα του Πλάτωνα προϋποθέτει ότι «σε κάθε περίπτωση ο Σωκράτης ... παρουσιάζεται να αναπτύσσει ένα επιχείρημα που έχει ήδη υιοθετήσει, επειδή είναι ένα επιχείρημα που υποστηρίζει ο Πλάτων και το οποίο βάζει απλώς στο στόμα του Σωκράτη». Αυτό, όμως, καθιστά α-νόητους τους πρώιμους «ελεγκτικούς» ή «απορητικούς» διαλόγους που προσπαθούμε να κατανοήσουμε. Τα έργα αυτά, σε αντίθεση με διαλόγους όπως ο *Φαίδων* και η *Πολιτεία*, δεν παρουσιάζουν τον Σωκράτη «να οδηγεί διά του επιχειρήματος τον ερωτώμενο, ακολουθώ-

ντας μία διδακτική μέθοδο, μέχρι να δει την αλήθεια για κάποιο ζήτημα. Αντιθέτως, διά του επιχειρήματος οδηγούν τον ερωτώμενο στο να αντιληφθεί την άγνοια πάνω στην οποία είχε στηρίξει τα όσα υποστήριζε».[12] Όμως η άγνοια του ερωτώμενου, για την οποία δεν έχει συνείδηση, αντανακλά επίσης την έλλειψη γνώσης του Σωκράτη, ο οποίος τουλάχιστον έχει συνείδηση της δικής του άγνοιας, που τον παρακινεί αρχικά να θέσει τις ερωτήσεις του.[13]

Ο Σωκράτης συχνά μιλά ειρωνικά όταν λέει ότι πιστεύει πως οι συνομιλητές του γνωρίζουν την απάντηση στις ερωτήσεις του. Κι ακόμη, μιλά ειρωνικά όταν, παραδείγματος χάριν, ονομάζει «έξυπνο» τον Θρασύμαχο στην *Πολιτεία* Ι.[14] Αλλά είναι ειλικρινής όταν λέει ότι ο ίδιος δεν γνωρίζει τι είναι η αρετή, και ότι στα σοβαρά ψάχνει να βρει κάποιον που θα μπορούσε εντέλει να έχει αυτήν τη γνώση και να του τη μεταδώσει. Όμως το να πούμε ότι ο Σωκράτης πράγματι δεν γνώριζε τι είναι η αρετή, όπως έκανε ο Αριστοτέλης όταν έγραφε σωστά ότι «ο Σωκράτης συνήθιζε να κάνει ερωτήσεις και να μην τις απαντά — γιατί ομολογούσε πως δεν ήξερε»[15] εγείρει μία σειρά σοβαρών ερωτημάτων σε σχέση με τη φιλοσοφική πρακτική του.

Κεντρική θέση μεταξύ αυτών των ερωτημάτων κατέχει το πώς η εξομολόγηση της άγνοιάς του εναρμονίζεται με το γεγονός ότι συχνά αποδέχεται απόψεις και αρχές που άπτονται της σφαίρας της ηθικής. Μία από τις αρχές αυτές, που αναφέρει ο ίδιος ο Σωκράτης στην *Απολογία*, είναι η εξής: «γνωρίζω πως το να αδικήσω και να παρακούσω τον ανώτερό μου, θεό ή άνθρωπο, είναι κακή και επαίσχυντη πράξη».[16] Μία άλλη ιδέα, πολύ πιο αμφισβητήσιμη, είναι ότι «δεν πρέπει ποτέ κανείς να ανταποδώσει την αδικία ή το κακό σε άλλους, όσο κι αν έχει υποφέρει στα χέρια τους» (*Κρτ.* 49c10-11). Πώς να ερμηνεύσουμε λοιπόν το γεγονός ότι ο Σωκράτης δηλώνει άγνοια, τη στιγμή που υποστηρίζει πως γνωρίζει ότι αυτά είναι αληθή; Μήπως απλώς έρχεται σε σύγκρουση με τον ίδιο του τον εαυτό; Ή μήπως η αντίφαση είναι κατά κάποιο τρόπο απλώς φαινομενική;

Η απεικόνιση του Σωκράτη από τον Πλάτωνα στα ελεγκτικά του έργα έδωσε λαβή σε πολλές και διαφορετικές ερμηνείες. Ένας πιθανός τρόπος επίλυσης της αντίφασης που μόλις επισημάναμε είναι μέσω της γνωστής σύγχρονης διάκρισης μεταξύ γνώσης και αληθούς δόξης. Αν και ο Σωκράτης αρνείται ότι γνωρίζει τι είναι αρετή και ηθική αλήθεια, δεν είναι ταυτόχρονα υποχρεωμένος να αρνηθεί κάθε αληθή δόξα ως προς αυτά. Οι πεποιθήσεις του, οι οποίες δεν υποστηρίζονται από τη σθεναρή δικαιολόγηση που μόνο η κατανόηση της ουσιώδους φύσης της αρετής είναι σε θέση να προσφέρει, δεν μπορούν να χαρακτηριστούν γνώση· μπορούν, ωστόσο, να είναι αληθείς. Αυτή είναι η ερμηνεία του T. H. Irwin, ο οποίος γράφει ότι «εκείνος που αρνείται ότι κατέχει γνώση δεν σημαίνει ότι αρνείται κάθε θετική πεποίθηση. Ο Σωκράτης ... δέχεται ότι γνωρίζει την αρετή μόνο κάποιος

που μπορεί ... να πει τι σημαίνει αυτό ... Εάν ο Σωκράτης απαιτεί αυτή την αυστηρή δικαιολόγηση ... δεν είναι περίεργο που αρνείται τη γνώση όσον αφορά τον εαυτό του. Όμως, μπορεί να εξακολουθεί να υποστηρίζει θετικές πεποιθήσεις, οι οποίες δεν διαθέτουν μεν αυτή την αυστηρή και σαφή δικαιολόγηση, είναι ωστόσο αξιόπιστες».[17]

Όμως ο Σωκράτης στην *Απολογία* διεκδικεί κάτι παραπάνω από το να είναι απλώς αληθής δόξα η αρχή την οποία διατυπώνει: λέει ότι *γνωρίζει* πως η ανυπακοή απέναντι σε έναν ανώτερο είναι κακή και αισχρή πράξη. Η αντίφαση ανάμεσα στη βεβαιότητα που εκφράζει εδώ και τις διάφορες περιπτώσεις όπου αρνείται τη γνώση είναι πιο ισχυρή απ' όσο αφήνει να φανεί ο Irwin. Το πρόβλημα αυτό οδήγησε τον Γρηγόρη Βλαστό στο να προτείνει μία άλλη εναλλακτική εκδοχή. Ο Βλαστός απορρίπτει το διαχωρισμό μεταξύ γνώσης και αληθούς δόξης, τον οποίο επικαλείται ο Irwin, και υποστηρίζει ότι το παράδοξο που δημιουργείται από τις διάφορες αποκηρύξεις και θετικούς ισχυρισμούς στους οποίους προβαίνει ταυτόχρονα ο Σωκράτης, όσον αφορά την κατοχή της γνώσης, μπορεί να επιλυθεί εάν διακρίνουμε δύο διαφορετικές αντιλήψεις της ίδιας της γνώσης.[18]

Ποιες είναι αυτές οι δύο αντιλήψεις; Κατ' αρχάς, είναι η γνώση που βασίζεται στην παραγωγή μιας αλήθειας από κάποιες θεμελιώδεις και αυταπόδεικτες αρχές. Αυτού του είδους η γνώση απαιτεί αναγκαιότητα και παράγει βεβαιότητα: ό,τι γνωρίζουμε κατ' αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί να είναι αλλιώς και δεν μπορούμε να το αμφισβητήσουμε. Είναι αυτό που έχει κατά νου ο Πλάτων όταν υποστηρίζει ότι η γνώση είναι αλάνθαστη (*Πολ.* 477e6-7) και εκείνο που σκέφτεται ο Αριστοτέλης όταν υποστηρίζει ότι «όλοι υποθέτουμε πως αυτό που γνωρίζουμε δεν μπορεί να είναι διαφορετικό».[19] Σύμφωνα με τον Βλαστό, πρόκειται για τη γνώση προς την οποία προσβλέπουν γενικώς όλοι οι αρχαίοι φιλόσοφοι· για το λόγο αυτό, την ονομάζει «φιλοσοφική» ή «βέβαιη» γνώση. Υπό αυτή την έννοια της γνώσης, ο Σωκράτης, ο οποίος ποτέ δεν ασχολήθηκε με την παραγωγή συμπερασμάτων από θεμελιώδη αξιώματα, είναι βέβαιο ότι δεν γνωρίζει τίποτα, και είναι απολύτως ειλικρινής όταν αρνείται ότι διαθέτει γνώση.

Ωστόσο, ο Σωκράτης δεν είναι λιγότερο ειλικρινής όταν λέει ότι γνωρίζει ένα σύνολο ηθικών αληθειών αφού, στις περιπτώσεις αυτές, εκείνο που εννοεί με τη λέξη «γνώση», σύμφωνα με τον Βλαστό, δεν είναι κάτι τόσο ισχυρό, αλλά πιο συνηθισμένο και απλό. Είναι η γνώση που ο Σωκράτης συνάγει από τη δική του διαλεκτική πρακτική. Εφαρμόζεται σε κάθε δήλωση η οποία παραμένει σε ισχύ στο τέλος μιας ή κατά προτίμηση περισσότερων εμπλοκών στις αναμετρήσεις μέσα σε διάλογο που συνιστούν αυτό που ονομάζουμε έλεγχο. Μια τέτοια «ελεγκτική» γνώση (εάν πρόκειται για γνώση) είναι λιγότερο ισχυρή από τη «βέβαιη» γνώση, επειδή από τη φύση

της μπορεί να είναι εσφαλμένη. Όσο συχνά και αν υπερισχύει στη διαλεκτική αντιπαράθεση ένα επιχείρημα που στηρίζεται σε μια συγκεκριμένη άποψη, τίποτα δεν μας εγγυάται ότι θα υπερισχύσει και την επόμενη φορά. Σε αυτή την περίπτωση, εκείνο που φαινόταν εξασφαλισμένο, ή και αδιαμφισβήτητο, θα καταρρεύσει. Η άποψη στην οποία είχαμε στηριχθεί τόσο συχνά στο παρελθόν, για την οποία πιθανόν να διακινδυνεύσαμε και τη ζωή μας ακόμη, θα αποδειχθεί ότι ήταν εντελώς αστήρικτη. Όμως, στο βαθμό που εξακολουθεί να υπερισχύει το επιχείρημα το οποίο στηρίζεται σε αυτή την άποψη, μπορούμε δικαίως να υποστηρίζουμε ότι έχουμε γνώση αυτής της άποψης. Σύμφωνα με τον Βλαστό, έτσι ακριβώς αισθάνεται ο Σωκράτης σε σχέση με τις αρχές που διατυπώνει στην *Απολογία* και στον *Κρίτωνα*: εφ' όσον ποτέ δεν έπαψε να υπερισχύει κάποιο επιχείρημά του που στηριζόταν σε αυτές, θεωρεί ότι μπορεί να ισχυριστεί ότι έχει γνώση των συγκεκριμένων αρχών.

Η σωκρατική άρνηση της γνώσης συνιστά ένα ακόμη παράδειγμα της «σύνθετης ειρωνείας»[20] του Βλαστού. Όταν ο Σωκράτης δηλώνει ότι δεν έχει ηθική γνώση κυριολεκτεί, εφόσον η γνώση περιλαμβάνει την παραγωγική βεβαιότητα και τον αλάνθαστο χαρακτήρα· δεν κυριολεκτεί, ωστόσο, εάν θεωρήσουμε τη γνώση ως το δυνάμει εσφαλμένο προϊόν των διαλεκτικών του θριάμβων. Πρόκειται για μία γνώση την οποία μπορεί να ισχυριστεί πως κατέχει, και όντως ισχυρίζεται πως κατέχει ο ίδιος.

Ένα κεντρικό πρόβλημα που οδηγεί στην αμφισβήτηση αυτής της άποψης είναι ότι η έννοια της «φιλοσοφικής» γνώσης, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται ο Βλαστός, διατυπώνεται συστηματικά μόνο στα γραπτά της μέσης και ύστερης περιόδου του Πλάτωνα και στα έργα του Αριστοτέλη.[21] Εάν η έννοια της φιλοσοφικής γνώσης δεν ήταν αρκετά διαδεδομένη την εποχή των πρώιμων πλατωνικών διαλόγων, δεν θα μπορούσε να αποδοθεί στον Σωκράτη η άρνηση της κατοχής της χωρίς καμία εξήγηση· και τα στοιχεία που τεκμηριώνουν ότι όντως ίσχυε αυτή η έννοια είναι πολύ λίγα. Ο Βλαστός παραθέτει δύο αποσπάσματα από τον Δημόκριτο: «Στην πραγματικότητα δεν γνωρίζουμε τίποτα, διότι η αλήθεια βρίσκεται πολύ βαθιά» και «Στην πραγματικότητα δεν γνωρίζουμε τίποτα με βεβαιότητα».[22] Αλλά ο παραδοσιακός σκεπτικισμός του Δημοκρίτου, που ανάγεται τουλάχιστον στα χρόνια του Ξενοφάνη,[23] μοιάζει περισσότερο με λαϊκή κοινοτοπία παρά με φιλοσοφική θεωρία· και βεβαίως δεν αναπτύσσεται σε τέτοιο βαθμό ώστε να επιτρέψει να διαφανεί ότι την εποχή εκείνη είχε διατυπωθεί με σαφήνεια ένας ορισμός για τη βέβαιη και αλάνθαστη γνώση, που να είναι γενικώς αποδεκτός, ακόμη και μεταξύ των φυσικών φιλοσόφων. Ο Βλαστός επικαλείται, επίσης, τους σθεναρούς ισχυρισμούς του Παρμενίδη που εξέφραζαν την άποψή του για τον κόσμο.[24] Όμως η Ελεατική σχολή, την οποία εγκαι-

νίασε ο Παρμενίδης, βασιζόταν στην παραγωγική απόδειξη (αν και κυρίως στην απόδειξη διά της εις άτοπον απαγωγής, οι απαρχές της οποίας δεν βρίσκονται στις θεμελιώδεις αρχές που αργότερα θα απαιτούσαν για τη γνώση ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης) σχεδόν αποκλειστικά για να αντικρούσει τις κοινότοπες απόψεις των περισσότερων ανθρώπων και όχι για να συναγάγει τα δικά της θετικά αποτελέσματα. Ο Σωκράτης, που σύμφωνα με την ερμηνεία του ίδιου του Βλαστού δεν ενδιαφερόταν για τη φυσική φιλοσοφία ή για τη θεωρία της γνώσης,[25] δεν θα μπορούσε να έχει πρόσβαση σε αυτό που ήταν ακόμη, στην καλύτερη περίπτωση, μία καθαρά γνωσιολογική καινοτομία.[26] Ακόμη δε κι αν ο Πλάτων ήταν εξοικειωμένος με τέτοιες φιλοσοφικές διαμάχες, δεν θα είχε επιτρέψει στον Σωκράτη να στηριχθεί σε αυτές χωρίς να δώσει ούτε μία εξήγηση.

Η δική μου άποψη για το ζήτημα συνδυάζει την ειλικρίνεια που αποδίδει ο Irwin στον Σωκράτη με την ιδέα του Βλαστού για την ύπαρξη δύο ειδών γνώσης. Συμφωνώντας με τον Irwin, θεωρώ ότι ο Σωκράτης κυριολεκτεί όταν λέει ότι όσον αφορά την *αρετὴ* δεν διαθέτει εκείνο το είδος της γνώσης που θα θεωρούσε πράγματι άξιο αυτού του ονόματος. Συμφωνώντας με τον Βλαστό, θεωρώ ότι ο Σωκράτης πιστεύει πως διαθέτει ένα είδος γνώσης όσον αφορά ορισμένες ηθικές αρχές, όπως είναι η ιδέα ότι είναι καλύτερο να υποφέρει κανείς παρά να διαπράξει αδικία ή ότι είναι ντροπή να παρακούει κανείς τις εντολές των ανωτέρων του επειδή φοβάται το θάνατο.

Η γνώση που διαθέτει ο Σωκράτης είναι η γνώση που κέρδισε από την πρακτική του ελέγχου, τον οποίο ασκούσε σε όλη του τη ζωή· η γνώση με την οποία την αντιπαραβάλλει δεν είναι η γνώση των φιλοσόφων (η αντίληψη της οποίας, όπως μόλις υποστήριξα, δεν είχε εκφραστεί με τον κατάλληλο τρόπο εκείνη την εποχή), αλλά η γνώση που θεωρεί ότι κατέχουν οι τεχνίτες. Παρ' ότι αρνείται ότι τέτοιου είδους άνθρωποι γνωρίζουν κάτι για τα ηθικά ζητήματα που τον ενδιαφέρουν, ο Σωκράτης επαινεί τη μαστοριά τους στην *Ἀπολογία*. Λέει πως είναι βέβαιος ότι γνωρίζουν πολλά ωραία πράγματα (*πολλὰ καὶ καλά*), και δεν πέφτει έξω: ξέρουν πράγματα που εκείνος δεν γνωρίζει, και σε αυτό το επίπεδο είναι σοφότεροι από εκείνον.[27] Το πρόβλημα με τους τεχνίτες είναι ότι φαίνεται να θεωρούν πως η γνώση της τέχνης τους τους επιτρέπει να γνωρίζουν επίσης το τι σημαίνει καλή ζωή, παρ' ότι αυτό δεν ισχύει στην πραγματικότητα. Από αυτή την άποψη, οι τεχνίτες αποδεικνύονται τόσο αδαείς όσο και οι υπόλοιποι άνθρωποι και, στο βαθμό αυτό, λιγότερο σοφοί από τον Σωκράτη, ο οποίος έχει επίγνωση της άγνοιάς του. Ωστόσο, η γνώση της τέχνης τους είναι ακλόνητη και αδιαμφισβήτητη, παρ' όλο που δεν γνωρίζουν τίποτα για τα ηθικά ζητήματα που ο Γοργίας, ο Πρόδικος, ο Ιππίας και ο Έβενος ισχυρίζονται ότι καταλαβαίνουν και διδάσκουν (*Ἀπολ.* 19e1-20c3).[28] Κι αυτοί οι τελευ-

ταίοι είναι προφανές ότι δεν ενδιαφέρονται για τη φιλοσοφική γνώση, τη βεβαιότητα ή το αλάνθαστο: το μόνο που τους απασχολεί είναι η διαλεκτική και η ρητορική. Αυτοί απλώς διεκδικούν την τεχνική ή εξειδικευμένη γνώση της *ἀρετῆς*· όπως κάνουν οι τεχνίτες με τις τεχνικές τους έτσι κι αυτοί είναι σε θέση να αρθρώσουν και να μεταδώσουν τούτη τη γνώση στους άλλους με εύλογες πιθανότητες επιτυχίας.[29]

Ο Σωκράτης, φυσικά, θεωρεί ότι οι σοφιστές κάνουν λάθος. Δεν κατέχουν την τεχνική γνώση της *ἀρετῆς* που εκείνος αναζητεί. Η τεχνική γνώση μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο καλοδιατυπωμένη και μπορεί να μεταδοθεί στους άλλους, ακόμη κι αν ορισμένες φορές κάτι τέτοιο συνιστά χρονοβόρα και δύσκολη διαδικασία. Μας δίνει τη δυνατότητα να δικαιολογούμε αυτό που κάνουμε σε πολλές συγκεκριμένες περιπτώσεις. Γενικά, καταλήγει στην παραγωγή προϊόντων για τα οποία οι άνθρωποι συμφωνούν ότι είναι καλά, ή τουλάχιστον καλύτερα από άλλα. Δεν αποτελεί, ωστόσο, καθ' οιονδήποτε τρόπο αλάνθαστη μέθοδο[30] και δεν ήταν σε θέση ο καθένας, ούτε και επιτρεπόταν άλλωστε, να μάθει μία τέχνη. Ο Σωκράτης, ως γλύπτης και γιος γλύπτη,[31] ήξερε πολύ καλά ότι την εποχή εκείνη οι τέχνες μεταδίδονταν συνήθως μαζί με τα μυστικά τους μέσα στην ίδια την οικογένεια, από γενιά σε γενιά.[32] Υπάρχουν πολλά στοιχεία που μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι οι πατέρες εκπαίδευαν τους γιους τους και ότι η εκπαίδευση ξεκινούσε νωρίτερα απ' ό,τι γίνεται στη σύγχρονη εποχή.[33] Η γνώση που εμπεριέχουν οι τέχνες δεν είναι καθαρά λογική και σίγουρα δεν μπορεί να εκφραστεί πλήρως με κανόνες. Η συνήθεια είναι ουσιώδες στοιχείο για την άσκηση των τεχνών, όπως και για την εκτίμησή τους. Και οι διαμάχες δεν μπορούν πάντα να διευθετηθούν ήρεμα. Ο περίφημος διαρκής ανταγωνισμός μεταξύ του Ζεύξεως και του Παρρασίου είναι μία περίπτωση από τις πολλές· μία τέτοια περίπτωση είναι και τα υποτιμητικά λόγια που απευθύνει ο συγγραφέας του έργου *Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς* σε εκείνους που δεν ενστερνίζονται την αντίληψή του για το πώς ασκείται η ιατρική.[34] Παρ' όλες αυτές τις ιδιαιτερότητες που τη χαρακτηρίζουν, η γνώση των τεχνιτών διακρίνεται από σταθερότητα: από τη στιγμή που θα την αποκτήσει και θα την ασκήσει κανείς, δεν μπορεί να τη χάσει· τα προϊόντα που θα παραγάγει είναι γενικώς υψηλής ποιότητας· μπορεί επίσης, τουλάχιστον θεωρητικά, να εξηγήσει και να μεταδώσει αυτήν τη γνώση στους άλλους. Ο Σωκράτης θα μπορούσε να θεωρήσει ότι μια τέτοια γνώση, που μακάρι να την είχε, θα του επέτρεπε να ζήσει μία ενάρετη, άρα και ευτυχισμένη ζωή.[35] Αλλά δεν κατείχε αυτήν τη γνώση και το ήξερε. Θεωρώντας την ως το πολυτιμότερο ανθρώπινο απόκτημα, αφιέρωσε μεγάλο μέρος της ζωής του αναζητώντας, με αναφορά στην *ἀρετή*, το είδος της γνώσης που δίνει τη δυνατότητα στους γλύπτες, τους γιατρούς και τους υποδηματοποιούς να παράγουν καλά απο-

τελέσματα σε γενικές γραμμές και τους επιτρέπει, κατά καιρούς, να εξηγούν στους άλλους πώς κατόρθωσαν να τα πραγματοποιήσουν.

Ο Σωκράτης γνωρίζει ότι δεν κατέχει τη γνώση της *άρετῆς*. Και είναι αυτή η επίγνωση της άγνοιάς του που προκάλεσε την κατάπληξή του, όπως μαθαίνουμε στην *Ἀπολογία*, όταν ο μάντης των Δελφών δήλωσε, απαντώντας στην ερώτηση που έθεσε ο φίλος του Χαιρεφών, ότι κανείς άλλος στην Αθήνα δεν ήταν σοφότερος από εκείνον: «Μα τι στο καλό εννοεί ο θεός; Τι υπαινίσσεται; Αφού γνωρίζω ότι σε τίποτα, ούτε μικρό ούτε μεγάλο, δεν είμαι σοφός. Τι λοιπόν θα μπορούσε να εννοεί όταν λέει πως είμαι σοφός;» (21b2-5· πρβλ. 21d2-6).[36] Εκείνο που ο Σωκράτης θα θεωρούσε σοφία σχετικά με τον καλό βίο, ακόμη κι όταν αφορά «μικρά πράγματα», δεν είναι απλώς το να έχει ορισμένες απόψεις για ζητήματα ηθικής· όπως και κάθε άλλος άνθρωπος, είναι φυσικό να έχει συγκεκριμένες απόψεις ως προς το τι είναι σωστό και τι λάθος. Εκείνο που θέλει είναι η ικανότητα να διατυπώσει και να δικαιολογήσει αυτές τις απόψεις στον εαυτό του, και έτσι να είναι σε θέση να τις μεταδώσει σε άλλους — μία ικανότητα την οποία έχει οδυνηρή επίγνωση ότι στερείται.[37]

Κι αυτός επίσης είναι ο λόγος που στην *Ἀπολογία* ο Σωκράτης επισημαίνει με έμφαση κάτι τέτοιο αντιπαραβάλλοντας τον εαυτό του με τους σοφιστές, ο οποίοι έχουν τη φήμη ότι διδάσκουν τους ανθρώπους πώς να είναι επιτυχημένοι (19d7-20c3). Αποποιείται εκείνο ακριβώς που αυτοί οι άνθρωποι ισχυρίζονται για τον εαυτό τους. Κι αυτός είναι πάλι ο λόγος για τον οποίο, από τη στιγμή που μαθαίνει για το χρησμό, ακολουθεί την πορεία που περιγράφει (20b9-22e5). Διότι εκείνοι τους οποίους προσεγγίζει προκειμένου να εντοπίσει κάποιον σοφό στα θέματα που τον ενδιαφέρουν είναι πολιτικοί και ποιητές (οι άνθρωποι που έχουν τη φήμη ότι είναι οι ίδιοι καλοί και ότι κάνουν τους άλλους καλύτερους) και τεχνίτες (οι άνθρωποι που κατέχουν, τουλάχιστον στους δικούς τους τομείς, το είδος της γνώσης που θεωρείται απαραίτητο για να είναι κανείς δάσκαλος της *άρετῆς*).[38]

Μέχρι τώρα έχω ελεύθερα μεταφράσει στην αγγλική τη λέξη *άρετὴ* ως «virtue». Φυσικά, είναι κοινοτοπία να πούμε ότι η αγγλική λέξη «virtue» δεν αποτελεί ακριβή μετάφραση του αρχαιοελληνικού όρου. Η λέξη «virtue» έχει υπερβολικά περιορισμένη σημασία, ενώ θεωρώ το πιο πρόσφατο «excellence» [«υπεροχή», «εξαίρετη ιδιότητα» (Σ.τ.Μ.)] πολύ αδύναμο, άχρωμο και ασαφές. Η *άρετὴ* ισχύει για πολύ περισσότερες ανθρώπινες ιδιότητες απ' ό,τι η λέξη «virtue»· μπορεί επίσης να αναφέρεται εξίσου σε μη ανθρώπινα χαρακτηριστικά, ακόμη δε και σε άψυχα όντα. Τούτο είναι εμφανές στα χωρία από την *Πολιτεία* όπου ο Πλάτων συζητά, χωρίς καμία ένδειξη ότι καινοτομεί ή τροποποιεί κάτι, την *άρετὴ* των σκευών και των εργαλείων και, κατ' επέκταση, των ζώων (352d8-353c10). Ο Όμηρος αποδίδει *άρετὴ* στα

άλογα.[39] Αλλά και τα άψυχα αντικείμενα έχουν τη δική τους χαρακτηριστική *άρετή*: ο Ηρόδοτος αποδίδει *άρετὴ* στο ινδικό βαμβάκι, το οποίο θεωρεί ανώτερη μορφή μαλλιού (απαντά στα δέντρα και όχι στα πρόβατα), καθώς και στην εύφορη γη,[40] ενώ ο Θουκυδίδης μιλάει κι αυτός για την *άρετὴ* της καλής γης.[41]

Όσον αφορά τα ανθρώπινα όντα, θα ήταν καλό να ερμηνεύσουμε την *άρετὴ* ως «επιτυχία» ή ως την ιδιότητα ή τις ιδιότητες που τη δικαιολογούν. Αν μη τι άλλο, μία τέτοια ερμηνεία θα εξηγούσε γιατί οι Έλληνες ενδιαφέρονταν τόσο για το εάν η *άρετὴ* μπορεί να διδαχθεί ή όχι και θα έδειχνε ότι οι διαμάχες τους έχουν άμεση σχέση με την κατάστασή μας σήμερα.[42] Μία τεράστια βιομηχανία είναι αφιερωμένη σήμερα στην αποκάλυψη των μυστικών της επιτυχίας σε αμέτρητους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας, είτε μέσω εγχειριδίων είτε μέσω «σεμιναρίων» που διεξάγονται σε όλο τον κόσμο από ειδικούς οι οποίοι, με την ανάλογη αμοιβή, είναι τόσο πρόθυμοι να ταξιδεύουν από τόπο σε τόπο όσο ήταν οι σοφιστές στην εποχή τους. Όλα αυτά συνιστούν εκδοχές της επαγγελίας των σοφιστών και προκαλούν σωκρατικού και πλατωνικού τύπου αντιδράσεις από εκείνους που αμφισβητούν ότι μπορεί κανείς να είναι πραγματικά υπερήφανος για μια επιτυχία που αφορά τόσο ποταπές δραστηριότητες: είναι όντως αξιέπαινη η επιτυχία που σχετίζεται με τον εύκολο πλουτισμό; Μπορεί κανείς να τη θεωρεί «πραγματική» επιτυχία; Ο Benjamin Jowett έκανε σίγουρα λάθος όταν έδωσε στην *άρετὴ* αποκλειστικά την έννοια της ηθικής αρετής για να καταλήξει στο ότι «στη σύγχρονη εποχή κανείς δεν θα έθετε ούτε και θα απαντούσε» στο ερώτημα πώς μπορεί να αποκτήσει την *άρετή*, με το οποίο ξεκινά ο *Μένων* του Πλάτωνα.[43] Η φύση αυτής της επιτυχίας και ο τρόπος απόκτησής της αποτελούν βασικά ζητήματα της σύγχρονης ζωής. Όπως πάντοτε, ακόμη μια φορά αποδεικνύεται ότι ο Πλάτων βρίσκεται πολύ κοντά μας.

Αλλά εφ' όσον η *άρετὴ* ισχύει για άψυχα αντικείμενα όπως και για τα ανθρώπινα όντα, είναι καλύτερο να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τον όρο με μια γενικότερη σημασία. Θεωρώ ότι το καλύτερο θα ήταν να εκληφθεί ως ιδιότητα ή σύνολο ιδιοτήτων που καθιστούν κάτι *διακεκριμένο* μέλος της ομάδας στην οποία ανήκει. Η *άρετὴ* είναι εκείνο το χαρακτηριστικό στοιχείο που καθιστά κάτι *δικαιολογημένα αξιοσημείωτο*. Και οι δύο αυτές προτάσεις, που υποδεικνύουν το ίδιο πράγμα, αναφέρονται σε τρία στοιχεία: στην εσωτερική δομή και ιδιότητα των πραγμάτων, στη φήμη τους και στο κοινό που πρόκειται να τα εκτιμήσει. Και έτσι θα έπρεπε να συμβαίνει. Από αρχαιοτάτων χρόνων, η ιδέα της *άρετῆς* ήταν εγγενώς κοινωνική, ενίοτε δε σχεδόν ισοδύναμη με τη δόξα (*κλέος*). Αυτή η διάσταση του όρου είναι σαφής στα ομηρικά έπη, αλλά επιβιώνει και στην κλασική περίοδο: σε επιγραφή αφιερωμένη στη μνήμη των Αθηναίων που έπεσαν στην Ποτίδαια (432 π.Χ.)

διαβάζουμε ότι «αφού ζύγιασαν τη ζωή τους [για να την προσφέρουν], έλαβαν σε αντάλλαγμα την *ἀρετή*».[44] Και στον *Επιτάφιο* λόγο του, που εκφώνησε πολύ αργότερα, μετά το θάνατο του Αλεξάνδρου το 323 π.Χ., ο Υπερείδης έγραψε ότι εκείνοι που πεθαίνουν για το καλό της πόλης τους «αφήνουν πίσω τους την *ἀρετή*» (σ. 41).

Επομένως, το ερώτημα του κατά πόσον μπορεί να διδαχθεί η *ἀρετὴ* αφορά το κατά πόσον μπορεί κανείς να διδάξει εκείνο που χρειάζεται για να αποκτήσει κανείς δικαιολογημένα σπουδαία φήμη ανάμεσα στους ομοίους του. Ο Σωκράτης ξέρει ότι δεν μπορεί να το κάνει αυτό, δεδομένου ότι κατ' αρχάς δεν γνωρίζει τι είναι η *ἀρετή*, η δε ελεγκτική μέθοδος με την οποία εξετάζει τους άλλους του αποδεικνύει ότι στο συγκεκριμένο ζήτημα δεν είναι καλύτεροι από τον ίδιο. Βεβαίως, η πεποίθηση των άλλων ότι γνωρίζουν και μπορούν να διδάξουν την αρετή, η άγνοια των ορίων τους, τους καθιστά κατώτερούς του στη συνείδησή του. Όπως αναφέρει στην *Απολογία* του: «Στη θέση του μαντείου, έθεσα ο ίδιος στον εαυτό μου την ερώτηση: εάν θα προτιμούσα να είμαι όπως είμαι, όντας ούτε σοφός από την άποψη της δικής τους σοφίας [δηλ. των τεχνιτών], ούτε και αδαής σχετικά με τη δική τους άγνοια, ή μήπως θα προτιμούσα να διαθέτω και αυτήν τη σοφία και αυτή την άγνοια. Και απάντησα στον εαυτό μου και στο μαντείο πως είμαι καλύτερα έτσι όπως είμαι» (22e1-5).

Ένα καίριο ζήτημα που αφορά την ικανότητα που αποποιείται ο Σωκράτης είναι το ότι δεν έχει καμία σχέση με τον παραγωγικό συλλογισμό και με τη βεβαιότητα. Οι δάσκαλοι, όποιο κι αν είναι το αντικείμενο της διδασκαλίας τους, είναι σημαντικό να κατέχουν τη συστηματική δομή των πεδίων τους, αλλά μία τέτοια δομή είναι πολύ ασθενέστερη από το αυστηρό σύνολο σχέσεων που εξασφαλίζουν την παραγωγική εγκυρότητα η οποία διακρίνει τη μαθηματική σκέψη. Εκείνο που πραγματικά κάνει τη διαφορά εδώ είναι ένας εύλογος βαθμός αξιοπιστίας, μία πιθανή λογική συνέπεια των αποτελεσμάτων, ακόμη κι αν οι διαφωνίες μεταξύ των τεχνιτών, όπως είδαμε, μπορεί να ήταν συχνότερες απ' όσο υπαινίσσεται ο Σωκράτης.[45] Η τέχνη της ιατρικής, λόγου χάριν, την οποία χρησιμοποιεί συχνά ο Σωκράτης ως παράδειγμα του τι είναι τέχνη, ήταν πολύ λιγότερο συστηματική απ' όσο ισχυρίζεται ο Σωκράτης. Έπρεπε πάντα να είναι κανείς επιφυλακτικός: «Εφ' όσον οι γιατροί ήταν συνήθως περιοδεύοντες, ήταν πρακτικά αδύνατον να τους καταστήσει κανείς υπεύθυνους. Ως εκ τούτου, υπήρχαν πολλοί κομπογιαννίτες και ανίκανοι γιατροί· έπρεπε κανείς να προσπαθεί να μάθει μερικά πράγματα και να βγάλει ένα κάποιο συμπέρασμα για το κατά πόσον θα έπρεπε να εμπιστεύεται τις ικανότητες του γιατρού που του πρόσφερε τις υπηρεσίες του».[46]

Όσο επίμαχο και εάν είναι το θέμα του εντοπισμού ενός αξιόπιστου ειδικού

στην ιατρική, είναι επουσιώδες σε σύγκριση με το εξαιρετικά σύνθετο ζήτημα της αναγνώρισης ενός ειδικού στην *ἀρετή*. Αυτό το δεύτερο ζήτημα εμπεριέχει δύο προβλήματα. Πρώτον, ακόμη κι αν το κατά πόσον μπορεί να διδαχθεί η *ἀρετὴ* αποτελεί κοινοτοπία, και ακόμη κι αν θεωρήσουμε την *ἀρετὴ* ως δικαιολογημένα σπουδαία φήμη μεταξύ ομοίων, παραμένει αναπάντητο ένα προηγούμενο ερώτημα. Διότι κανείς από αυτούς τους όρους δεν συνδέεται αναντίρρητα με κάποιες συγκεκριμένες ανθρώπινες ιδιότητες. Δεν γνωρίζουμε ούτε τον κατάλληλο τομέα στον οποίο υποτίθεται ότι διακρίνεται κάποιος ούτε τις ιδιότητες που δικαιολογούν τη φήμη ενός τέτοιου ατόμου ούτε την κατάλληλη ομάδα που είναι εξουσιοδοτημένη να αναγνωρίζει ένα διακεκριμένο πρόσωπο: εν ολίγοις, δεν γνωρίζουμε σε τι συνίσταται η ίδια η ιδέα του να είναι κανείς διακεκριμένος. Και είναι το γεγονός αυτό που, σύμφωνα με τον Σωκράτη, έτσι όπως σε όλα τα έργα της πρώτης περιόδου του τον βάζει να επιμένει ο Πλάτων, μας κάνει να μην γνωρίζουμε καθόλου τι είναι η ίδια η *ἀρετή*.

Δεύτερον, το πρόβλημα της αναγνώρισης ενός ειδικού είναι ιδιαίτερα οξύ για κάποιον που προσεγγίζει το πρόβλημα όπως ο Σωκράτης του Πλάτωνα. Σκεφτείτε, σε αυτό το πλαίσιο, το χωρίο από τον *Πρωταγόρα* όπου ο Σωκράτης προειδοποιεί το νεαρό Ιπποκράτη, ο οποίος ανυπομονεί να πάει να βρει το σοφιστή, να μην τρέξει στον Πρωταγόρα για να διδαχθεί την *ἀρετὴ* (313a1-314c2). Ο σοφιστής, λέει ο Σωκράτης, είναι «έμπορος ή γυρολόγος των αγαθών [της μάθησης, *μαθήματα*] που τρέφουν την ψυχή» (313c4-5). Οι σοφιστές είναι για την ψυχή αυτό που οι μανάβηδες είναι για το σώμα. Οι έμποροι παινεύουν τα προϊόντα τους αδιακρίτως, είτε είναι καλά είτε είναι κακά (*πονηρὸν ἢ χρηστόν*, 313d1-3), παρ' όλο που δεν γνωρίζουν τίποτα γι' αυτά. Οι αγοραστές δεν μπορούν να κάνουν μόνοι τους τις σωστές διακρίσεις· εάν δεν είναι οι ίδιοι γιατροί ή δάσκαλοι ή γυμναστές (313d3-5), πρέπει να ζητήσουν τη συμβουλή των ειδικών ως προς το τι να αγοράσουν και να φάνε. Αλλά και οι γυρολόγοι της πνευματικής τροφής μπορεί κάλλιστα να «μην γνωρίζουν εάν τα προϊόντα τους βλάπτουν ή ωφελούν την ψυχή» (*πονηρὸν ἢ χρηστὸν πρὸς τὴν ψυχήν*, 313d8-c1). Το ίδιο ισχύει και για τους πελάτες τους, εκτός εάν κάποιος από αυτούς τυχαίνει να είναι «γιατρός της ψυχής» (*περὶ τὴν ψυχὴν ἰατρικός*, 313e1-2).

Μόνο εάν είσαι ο ίδιος ειδικός (*ἐπιστήμων*) ως προς το τι οφελεί και τι βλάπτει την ψυχή, λέει στον Ιπποκράτη ο Σωκράτης, είναι «ασφαλές να αγοράσεις μάθηση από τον Πρωταγόρα ή από οποιονδήποτε άλλο» (313e2-5). Εάν δεν είσαι, θα θέσεις τον εαυτό σου σε πολύ μεγαλύτερο κίνδυνο απ' ό,τι θα έκανες εάν αγόραζες ακατάλληλα τρόφιμα. Γιατί το φαγητό μπορείς να το βάλεις σ' ένα καλάθι και να ζητήσεις από κάποιον ειδικό να το εξετάσει προτού το φας (314a3-b1). Μα δεν ισχύει το ίδιο και για την τροφή της

σκέψης: «Δεν μπορείς να πάρεις μαζί σου τη γνώση μέσα σ' ένα κανάτι. Εφ' όσον έχεις πληρώσει γι' αυτήν, πρέπει να τη δεχθείς κατευθείαν στην ψυχή σου, κι εφ' όσον την έχεις μάθει πρέπει να φύγεις έχοντας τη ζημιά ή το όφελος ήδη μέσα σου» (314b1-4).

Τους ειδικούς για την τροφή της ψυχής, σε αντίθεση με τους ειδικούς για την τροφή του σώματος, δεν μπορούμε να τους συμβουλευτούμε μετά την αρχική συναλλαγή: δεν μας δίνεται δεύτερη ευκαιρία. Πρέπει κανείς να αποφασίσει εκ των προτέρων εάν το να πλησιάσει ένα δάσκαλο της *ἀρετῆς* θα βοηθήσει ή θα βλάψει την ψυχή του – εάν θα τον οδηγήσει στην *ἀρετὴ* ή την *κακία*. Υπάρχει όμως και ένα επιπλέον πρόβλημα. Στην περίπτωση της *ἀρετῆς*, και σε αντίθεση με την ιατρική ή τη γυμναστική, δεν υπάρχουν αναγνωρισμένοι ειδικοί – οι άνθρωποι δεν μπορούν καν να συμφωνήσουν κατ' αρχήν ως προς το τι είναι *ἀρετή*. Και επομένως, η ίδια δυσκολία που αρχικά ίσχυε για το σοφιστή τώρα θα ισχύει και γι' αυτούς που θεωρούνται ειδικοί: πώς μπορείτε να πείτε εάν η συμβουλή τους σχετικά με την πραμάτεια του σοφιστή είναι και αυτή βλαπτική ή ευεργετική; Και η κατάσταση γίνεται ακόμη προβληματικότερη. Δεν θα έπρεπε να πλησιάζει κανείς τους δασκάλους της *ἀρετῆς* εάν δεν γνώριζε ήδη κατά πόσον τα όσα προσφέρουν θα βοηθήσουν ή θα βλάψουν την ψυχή. Όμως ωφέλεια της ψυχής σημαίνει να τη βελτιώσεις, να της αποκαλύψεις την *ἀρετή*· ζημία σημαίνει να την κάνεις χειρότερη, να τη γεμίσεις με *κακία* (318a6-9, d7-e5). Επομένως, δεν θα έπρεπε να πηγαίνουμε σε ένα δάσκαλο της *ἀρετῆς*, εάν δεν είμαστε βέβαιοι ότι ο δάσκαλος όντως διδάσκει τι είναι *ἀρετὴ* και άρα, ότι θα είναι πράγματι κατά τούτο ικανός να μας βοηθήσει να την κατακτήσουμε.

Ας γυρίσουμε για λίγο στον *Λάχη* του Πλάτωνα. Ο διάλογος ξεκινά με το ερώτημα του κατά πόσον η εκπαίδευση στα όπλα είναι ωφέλιμη για τους νέους των καλών οικογενειών, αλλά ο Σωκράτης, που όπως πάντα ενδιαφερόταν γενικότερα για την *ἀρετή*, στρέφει γρήγορα τη συζήτηση στο πώς οι νεαροί μπορούν να γίνουν όσο το δυνατόν καλύτεροι. Ωστόσο, για να καταλήξουν σε κάτι τέτοιο, πρέπει να γνωρίζουν για τι μιλάνε. Υπάρχει κανένας στη συντροφιά, ρωτάει τώρα, που να είναι ειδικός (*τεχνικὸς*) στη φροντίδα της ψυχής και ο οποίος, επομένως, να γνωρίζει πώς να μετατρέψει τους νεαρούς σε καλούς άντρες (185a4-6); Για να το πραγματοποιήσει κανείς αυτό, συνεχίζει ο Σωκράτης, πρέπει να γνωρίζει τι είναι εκείνο που, όταν υπάρχει στην ψυχή, την κάνει καλύτερη απ' ό,τι ήταν χωρίς αυτό. Εκείνο όμως που κάνει καλύτερη την ψυχή είναι η *ἀρετή*, άρα μόνο κάποιος που γνωρίζει τι είναι *ἀρετὴ* θα ξέρει επίσης πώς να μετατρέψει τους νεαρούς σε καλούς άντρες (189d3-190c6).

Προκειμένου, λοιπόν, να κρίνει εάν το μάθημα του σοφιστή για την *ἀρετὴ* θα βοηθήσει ή θα βλάψει το μαθητή, ο ειδικός στον *Πρωταγόρα* (*ἰατρικός*,

ἐπαΐων) πρέπει, όπως και ο ειδικός στον *Λάχη* (*τεχνικός*), να γνωρίζει τι είναι η ίδια η *ἀρετή*. Αλλά εάν υπάρχει ένας τέτοιος ειδικός, τότε γιατί να πάμε πρώτα στο σοφιστή και να μην το μάθουμε κατευθείαν από εκείνον για τον οποίο έχει ήδη αποφασιστεί ότι κατέχει τη συγκεκριμένη γνώση;

Ο λόγος που δεν μπορούμε να το κάνουμε αυτό είναι ότι για κανέναν δεν έχει αποφασιστεί κάτι τέτοιο – κανείς, όπως είπαμε ήδη, δεν είναι αναγνωρισμένος ειδικός στο θέμα της *ἀρετῆς*. Έτσι λοιπόν, οι υποψήφιοι μαθητές των δασκάλων της *ἀρετῆς* δεν μπορούν να απευθυνθούν σε μία ανεξάρτητη αυθεντία. Και μπορούν να είναι βέβαιοι ότι ένα μάθημα για την *ἀρετὴ* θα τους ωφελήσει μόνο εάν οι ίδιοι είναι σε θέση να πουν ότι θα συμβεί κάτι τέτοιο. Όμως το να γνωρίζει κανείς ότι έτσι θα συμβεί, όπως μόλις δείξαμε, απαιτεί γνώση του τι είναι *ἀρετή*. Και εάν κάποιος το ξέρει αυτό, δεν χρειάζεται διδασκαλία από κανέναν. Στους δασκάλους της *ἀρετῆς* πρέπει να απευθύνονται μόνο εκείνοι που ήδη γνωρίζουν τι επαγγέλλονται αυτοί οι άνθρωποι ότι θα διδάξουν. Οι δάσκαλοι της *ἀρετῆς* είναι εντελώς άχρηστοι!

Ως εκ τούτου, οι ειδικοί της *ἀρετῆς* μας θέτουν αντιμέτωπους με ένα πολύ σύνθετο πρόβλημα. Υπάρχουν κατ' αρχάς τέτοιοι ειδικοί; Και εάν ναι, πώς θα τους αναγνωρίσουμε; Στην περίπτωση των υποδηματοποιών ή των γιατρών μπορούμε να πούμε εάν το παπούτσι μάς κάνει ή εάν έπεσε ο πυρετός: έχουμε σχετικά σαφείς τρόπους αναγνώρισης αυτών των καταστάσεων. Όμως στην περίπτωση των ειδικών σε θέματα ηθικής δεν είναι σαφές ότι μπορούμε να τους αναγνωρίσουμε ανεξάρτητα από το γεγονός ότι βρίσκουμε τις απόψεις τους και τους λόγους για να έχουν αυτές τις απόψεις —τους λόγους για τους οποίους ζουν έτσι όπως ζουν— πειστικούς. Αλλά εάν θεωρούμε αυτούς τους λόγους πειστικούς, τότε σημαίνει ότι ήδη τους ακολουθούμε.

Αυτό υπαινίσσεται ξεκάθαρα η άρνηση του Σωκράτη να συμφωνήσει με τον ορισμό του Ευθύφρονα ότι οσιότητα είναι το να κάνει κάποιος αυτό που αγαπούν οι θεοί (*Εὐθφ.* 9e1-3). Ο Σωκράτης ισχυρίζεται ότι αυτό αντιστρέφει την ορθή τάξη των πραγμάτων: οι θεοί αγαπούν το όσιο επειδή είναι όσιο, δεν το *καθιστούν* όσιο με την αγάπη τους (9e4-11b1). Οι θεοί —ειδικοί στην *ἀρετὴ* όσο κανείς, παρά την παραδοσιακή θεωρία του Ευθύφρονα ότι συχνά διαφωνούν μεταξύ τους— αγαπούν το όσιο για ένα συγκεκριμένο λόγο. Και ο λόγος αυτός εξηγεί γιατί το όσιο είναι κατ' αρχήν όσιο και γιατί οι θεοί μάς διατάζουν να το πράξουμε. Αλλά τότε, αυτός ο λόγος και όχι η αγάπη των θεών συνιστά την οσιότητα. Εκείνο που έχει σημασία είναι μόνο ο λόγος για τον οποίο οι θεοί θέλουν να ενεργούμε με τον ένα και όχι και με τον άλλο τρόπο. Και ο λόγος αυτός μπορεί να είναι πειστικός μόνο εάν τον κατανοήσουμε και τον βρούμε ορθολογικά αποδεκτό.

Αλλά τι θα σήμαινε το να θεωρήσουμε ένα τέτοιο λόγο ορθολογικά

αποδεκτό, να τον αναγνωρίσουμε ως τον ορισμό της φύσης της ευσέβειας; Σαφώς κάτι περισσότερο από το να μην είμαστε σε θέση να τον αντικρούσουμε όταν κάποιος τον υποστηρίζει σε μία διαλεκτική διαμάχη. Σημαίνει επίσης το να είμαστε σε θέση να οικειοποιηθούμε αυτό τον ορισμό, να καταλάβουμε πώς ταιριάζει με ορισμούς άλλων αρετών και να τον εντάξουμε στους λόγους για τους οποίους κάνουμε αυτό που κάνουμε. Ο Σωκράτης του Πλάτωνα πιστεύει ότι η γνώση αρκεί για την αρετή, ότι εάν ξέρεις το σωστό δεν μπορείς παρά να το πράξεις.[47] Άρα, εάν αναγνωρίζουμε σε μία διατύπωση τον ορισμό της ευσέβειας, πρέπει στο βαθμό αυτό να τον έχουμε αποδεχθεί και να έχουμε γίνει και οι ίδιοι ευσεβείς.

Γενικότερα, για να αναγνωρίσει κανείς έναν ειδικό στην *αρετή*, κάποιον που να είναι πραγματικά αγαθός, πρέπει να είναι και ο ίδιος αγαθός. Γιατί το να είναι σε θέση να αναγνωρίσει τον ειδικό, να ξέρει ότι κάποιος είναι πράγματι αγαθός άνθρωπος, σημαίνει ότι έχει πεισθεί για τις απόψεις αυτού του ανθρώπου· και το να έχει πεισθεί γι' αυτές τις απόψεις σημαίνει να τις κάνει πράξη με ορθολογικό και συγκροτημένο τρόπο. Πρόκειται για ένα από τα κρισιμότερα και τα πλέον παράδοξα συμπεράσματα της σωκρατικής ηθικής: μόνο ο αγαθός άνθρωπος μπορεί να αναγνωρίσει έναν άλλο αγαθό.[48]

Εάν όμως ισχύει αυτό, τότε βρισκόμαστε μπροστά σε ένα επιπρόσθετο πρόβλημα: πώς μπορεί κανείς να γίνει, πώς μπορεί κανείς να μάθει να είναι αγαθός; Ο Σωκράτης πιστεύει ότι το να είσαι αγαθός απαιτεί γνώση του ορισμού της *ἀρετῆς*. Η μόνη μέθοδος που διαθέτει για να βρει έναν τέτοιο ορισμό είναι ο έλεγχος. Όμως, όπως όλοι γνωρίζουμε, ο έλεγχος είναι κατ' ουσίαν αρνητικός: δείχνει μόνο ότι οι πεποιθήσεις κάποιου δεν διακρίνονται για τη συνοχή τους και ότι τουλάχιστον η μία από αυτές πρέπει να εγκαταλειφθεί· ο ίδιος ο έλεγχος δεν καθορίζει με λογικό τρόπο ποια είναι η άποψη που πρέπει να απορριφθεί.[49] Φαίνεται ότι ο έλεγχος μπορεί να έχει θετικό αποτέλεσμα μόνον εάν, μετά από πολλές προσπάθειες, η εξήγηση της *ἀρετῆς* που δίνει ο ερωτώμενος παραμένει ως έχει και ο ερωτών τη θεωρεί προσωπικά αποδεκτή και είναι σε θέση να την κάνει πράξη. Όμως, ακόμη και ένα τέτοιο αποτέλεσμα είναι, στην καλύτερη περίπτωση, δοκιμαστικό: η επόμενη αντιπαράθεση μπορεί να φέρει στην επιφάνεια μία αντίφαση εκεί όπου κανείς δεν θα υποψιαζόταν ότι υπάρχει· ο τρόπος ζωής ενός ανθρώπου μπορεί να καταρρεύσει ανά πάσα στιγμή.

Ο Σωκράτης φαίνεται να συνειδητοποιεί το γεγονός αυτό, δεδομένου ότι τονίζει διαρκώς την προθυμία του να συνεχίσει τον έλεγχο επί μακρόν, όσο θα επιθυμούσε ο οποιοσδήποτε συνομιλητής του:[50] ο έλεγχος μπορεί να έχει θετική έκβαση, εάν έχει, μόνον όταν και τα δύο μέρη φτάσουν σε ένα κοινό επίπεδο κατανόησης. Ο ερωτών συνειδητοποιεί ότι ο προτεινόμενος ορισμός δεν μπορεί να καταρριφθεί, ο ερωτώμενος πείθεται ότι ο ορισμός είναι εξα-

σφαλισμένος, άρα και οι δύο μπορούν να ενεργήσουν βάσει αυτού του ορισμού χωρίς να έρχονται σε αντίφαση με τις υπόλοιπες πεποιθήσεις και τις αρχές τους. Η αναγνώριση της ύπαρξης ενός ειδικού σε ζητήματα ἀρετῆς μέσω του ελέγχου μπορεί εντέλει να γίνει μόνο σε αμοιβαία βάση. Οι δύο συμμετέχοντες πρέπει αβίαστα να πειστούν για τις απόψεις, άρα και τις συνήθειες ο ένας του άλλου.

Ανέφερα παραπάνω πως «όλοι γνωρίζουμε» ότι ο έλεγχος είναι μία αρνητική διαδικασία.[51] Ο Σωκράτης, σύμφωνα με τον Grote, «απέδιδε στο αρνητικό στοιχείο μία εγγενή σπουδαιότητα ... Θεωρούσε ότι η φυσική κατάσταση του ανθρώπινου νου στις οργανωμένες κοινωνίες δεν ήταν απλώς η άγνοια, αλλά μια άγνοια που εκλαμβάνει τον εαυτό της ως γνώση –ψευδής ή μη πιστοποιημένη πεποίθηση–, ψευδής πίστη πως διαθέτει κανείς γνώση. Ο μόνος τρόπος διάλυσης αυτής της ψευδούς πίστης ήταν το δραστικό ερέθισμα της αρνητικής δοκιμασίας ή ο έλεγχος μέσω της διασταύρωσης των απόψεων».[52] Οι πιο ενδιαφέρουσες πρόσφατες συζητήσεις για τον έλεγχο υποστηρίζουν την ίδια θέση. Ο Richard Robinson, λόγου χάριν, γράφει ότι ο έλεγχος, με την αυστηρή του σημασία, είναι απλώς «μια μορφή εξέτασης των απόψεων μέσω της διασταύρωσης ή της αναίρεσής τους».[53] Ο Γρηγόρης Βλαστός, στην εισαγωγή του στον *Πρωταγόρα*, που υπήρξε για πολλά χρόνια η πιο γνωστή εισαγωγή στη σωκρατική μέθοδο, πιστεύει πως ο ίδιος ο Σωκράτης αντιλαμβάνεται ότι στόχος του ελέγχου «δεν μπορεί να είναι η τελική αποδεικτική βεβαιότητα, και ότι η πρακτική του είναι απολύτως συμβατή με την αναβολή της κρίσης όσον αφορά την πραγματική αλήθεια οποιουδήποτε συμπεράσματος στο οποίο καταλήγει ο έλεγχος».[54] Όλες αυτές οι απόψεις εμπεριέχουν την κοινή υπόθεση ότι ο έλεγχος δεν μπορεί να φτάσει σε ένα θετικό αποτέλεσμα, ότι δεν μπορεί καν να αποδείξει πως κάποιος έχει δίκιο. Ο Σωκράτης καταρρίπτει διάφορους ορισμούς των αρετών δείχνοντας ότι είναι ασυνεπείς προς άλλες συγκεκριμένες απόψεις που εκμαιεύει από τους ερωτώμενους. Η αλήθεια των απόψεων αυτών δεν ελέγχεται. Το γεγονός ότι αντιφάσκουν προς τον ορισμό δεν αποδεικνύει ότι αυτός ο τελευταίος θα έπρεπε να εγκαταλειφθεί, αλλά μόνον ότι δεν μπορεί κάποιος να υποστηρίζει όλες αυτές τις απόψεις ταυτόχρονα. Και πράγματι κανένας από τους διαλόγους στους οποίους ο Σωκράτης αναζητεί τον ορισμό των αρετών δεν έχει θετική έκβαση. Κανένας από τους ορισμούς δεν αποδεικνύεται ποτέ ορθός.[55]

Τώρα λοιπόν είναι ώρα να αρνηθούμε αυτό που όλοι γνωρίζουμε. Διότι στους διαλόγους της πρώιμης περιόδου του Πλάτωνα υπάρχει μία συγκεκριμένη και αδιαμφισβήτητη περίπτωση ελέγχου που οδηγεί τον Σωκράτη στο θετικό συμπέρασμα ότι η άποψη κάποιου είναι όντως ορθή. Απ' όσο ξέρω αυτή η εξαιρετικά ενδιαφέρουσα περίπτωση έχει περάσει απαρατήρητη

μέχρι σήμερα· και δεν έχουμε εκτιμήσει την τεράστια σημασία της. είτε σε σχέση με την έννοια της αλήθειας που ενυπάρχει και λειτουργεί μέσα στη διαλεκτική είτε σε σχέση με τα όσα συνεπάγεται για τη δομή των υπόλοιπων σωκρατικών διαλόγων του Πλάτωνα.

Όταν ο Σωκράτης λέει στο δικαστήριο ότι σύμφωνα με το χρησμό του Απόλλωνα κανείς άλλος στην Αθήνα δεν ήταν σοφότερος από τον ίδιο, αναφέρει επίσης πόσο τον προβλημάτισε η αναγγελία του θεού. Και παρ' όλο που γνώριζε πως ο θεός δεν θα μπορούσε να λέει ψέματα, αποφάσισε να θέσει σε δοκιμασία το χρησμό μέσω της έρευνας (*ζήτησις*): στράφηκε σε εκείνους που ήταν ονομαστοί για τη σοφία τους προκειμένου να θέσει σε *έλεγχο* το χρησμό αποδεικνύοντας ότι κάποιοι απ' αυτούς ήταν σοφότεροι από τον ίδιο, παρά το μήνυμα του χρησμού (*Απολ.* 21b1-c2). Παρ' όλο που η λέξη την οποία χρησιμοποιεί (*ἐλέγξων*), που είναι συγγενής του *ἐλέγχου*, είναι απολύτως σαφής, η γενικότερη στάση του Σωκράτη δεν είναι ξεκάθαρη. Γνωρίζει ότι ο θεός δεν μπορεί να ψεύδεται και επομένως εκείνο που πρέπει να κάνει είναι να *ερμηνεύσει* το χρησμό. Αλλά σκοπεύει και να τον *διαψεύσει* μέσω μιας ελεγκτικής απόδειξης που θα δείχνει ότι δεν είναι τόσο σοφός όσο κάποιοι άλλοι Αθηναίοι.[56]

Επειδή ο Σωκράτης δεν μπορεί να απευθυνθεί άμεσα στο μαντείο, πραγματοποιεί τον έλεγχο με την εξέταση των Αθηναίων που θεωρούνταν σοφοί. Η κάθε εξέταση είναι με τη σειρά της ένας καθαυτό έλεγχος. Κανένας τους δεν είναι επιτυχής: οι συνομιλητές του Σωκράτη δεν γνωρίζουν για τις αρετές περισσότερα απ' όσα ο ίδιος και, επιπλέον, κανείς δεν έχει επίγνωση της άγνοιάς του. Επομένως, ο Σωκράτης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι είναι σοφότερος όλων των άλλων, τουλάχιστον επειδή γνωρίζει ότι δεν γνωρίζει τίποτα. Ως εκ τούτου, συμπεραίνει ότι ο χρησμός τελικά είχε δίκιο. Οι επιτυχημένοι έλεγχοι που εφάρμοσε στους Αθηναίους τον έπεισαν ότι ο δικός του έλεγχος του χρησμού απέτυχε. Αποδέχεται την αναγγελία του θεού· παραδέχεται την αλήθεια της. Εξακολουθεί να ασκεί τον έλεγχο, όπως λέει, προκειμένου να «βοηθήσει το θεό και να δείξει ότι εκείνοι που φαίνονται σοφοί δεν είναι στην πραγματικότητα» (*Απολ.* 23b6-7).

Λογικά, ο Σωκράτης δεν έχει δικαίωμα να συμπεράνει ότι ο χρησμός είναι σωστός βάσει της εξέτασης που έκανε. Όπως έχουμε ήδη πει, μία νέα αντιπαράθεση μπορεί πάντοτε να καταστρέψει οτιδήποτε σταθερό μας έχει προσφέρει μέχρις εκείνη τη στιγμή ο έλεγχος. Κι όμως ο Σωκράτης, και ο Πλάτων μαζί μ' αυτόν, δεν διστάζει να σκεφτεί ότι το συμπέρασμά του είναι αδιαμφισβήτητα ορθό, καθαρό και απλό: ο θεός είχε δίκιο. Αυτό υποδηλώνει ότι δεν μπορούμε να ταυτίσουμε την έννοια της αλήθειας που προϋποθέτουν τα έργα της πρώτης πλατωνικής περιόδου με κάποια ισχυρότερη φιλοσοφική έννοια. Παρ' όλο που, λογικά, μία νέα περίπτωση μπορεί να

υπονομεύσει τα μέχρι τώρα συμπεράσματά μας, μία αρκετά ευρεία εξέταση των εύλογων εναλλακτικών εκδοχών μπορεί να εδραιώσει, κατά τρόπο διαλεκτικό, την αλήθεια ενός συγκεκριμένου συμπεράσματος. Από αυτή την άποψη, η διαλεκτική συγγενεύει με τη νομοθεσία: τα ζητήματα της ενοχής και της αθωότητας εξακολουθούν να καθορίζονται από την εξάλειψη όλων των εύλογων ανταγωνιστικών εκδοχών. Στη διαλεκτική, όπως και στη νομοθεσία, η απόρριψη των εναλλακτικών εκδοχών που έχουν προταθεί ως δεδομένες αρκεί για να εδραιωθεί η αλήθεια ενός συμπεράσματος. Δεν υπάρχει καμιά έννοια υπό την οποία μια τέτοια αλήθεια αποτελεί τη δεύτερη καλύτερη εκδοχή: αντίθετα, καθορίζεται απολύτως από το πλαίσιο αυτών των πρακτικών, από τους νόμους που τις διέπουν και όχι από την αναφορά της σε κάποια άλλη πρακτική ή θεσμό.

Συνεπώς, ο Πλάτων περιγράφει έναν έλεγχο που αποδεικνύει ότι κάποιος έχει δίκιο. Ο έλεγχος αυτός είναι θετικός, επειδή ο Σωκράτης δεν κατάφερε να βρει ούτε έναν Αθηναίο που να είναι σοφότερος από τον ίδιο. Πώς θα μπορούσε να είχε βρει ένα τέτοιο άτομο; Προφανώς, μέσω ενός ελέγχου που θα τον έπειθε ότι τουλάχιστον ένας από τους ερωτώμενους όντως γνώριζε κάποιο από τα «σπουδαία» πράγματα για τα οποία ο Σωκράτης είχε επίγνωση της άγνοιάς του. Αλλά ένας τέτοιος έλεγχος, μια συνάντηση ανάμεσα στον Σωκράτη και σε κάποιον που θα γνώριζε τι είναι η *ἀρετή*, όσο πολύτιμος κι αν ήταν για τον Σωκράτη, θα έβγαζε ψεύτη το θεό! Οποιοσδήποτε γνώριζε τη φύση της *ἀρετῆς* θα ήταν σοφότερος από τον Σωκράτη, παρ' όλο που σύμφωνα με το χρησμό δεν υπήρχε τέτοιο άτομο. Επομένως, εάν ήταν να δικαιώσει το θεό, ο Πλάτων θα έπρεπε οπωσδήποτε να μην δείξει ούτε μία περίπτωση στην οποία ο Σωκράτης θα έφτανε στον ορισμό της *ἀρετῆς* μέσω του ελέγχου. Αυτό λοιπόν μας δίνει μία νέα, στρατηγική εξήγηση των αρνητικών συμπερασμάτων όλων των ελεγκτικών διαλόγων του Πλάτωνα. Η αποτυχία των ζητητικών διαλόγων να ορίσουν τη φύση της *ἀρετῆς* δεν οφείλεται στο ότι ο έλεγχος είναι ανίκανος από δομική άποψη να ορίσει τις διάφορες αλήθειες: έχουμε δει ότι αυτό μπορεί να το κάνει. Οι διάλογοι αποτυγχάνουν επειδή, εάν δεν συνέβαινε κάτι τέτοιο, ο Σωκράτης δεν θα ήταν ο σοφότερος άνδρας των Αθηνών, και ο θεός των Δελφών θα είχε κάνει λάθος. Ο λόγος για τον οποίο ο Πλάτων κλείνει μονίμως τους ζητητικούς διαλόγους του με μια αρνητική νότα δεν έχει να κάνει μόνο με τη φιλοσοφία, αλλά και με τη λογοτεχνία. Δεν είναι η φύση του ελέγχου, αλλά ο χαρακτήρας του Σωκράτη που υπαγορεύει τον τρόπο κατάληξης των διαλόγων.

Μέχρις στιγμής έχω αποφύγει να θίξω πολλά σύνθετα ζητήματα που αφορούν την ερμηνεία μου της ηθικής και της μεθόδου του Σωκράτη. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα ζητήματα αυτά είναι ασήμαντα ή ανιαρά.[57] Όμως, όσο

κι αν τελικά φτάνουμε να καθορίσουμε επακριβώς τη σημασία του γεγονότος ότι ο Σωκράτης αρνείται τη γνώση της ηθικής ή των απόψεών του για την *ἀρετὴ* και το ρόλο που αυτή διαδραματίζει στο *εὖ ζῆν*, εξακολουθούμε να αφήνουμε αναπάντητο το βασικό ερώτημα που θα ήθελα να θέσω σε αυτή μου την εργασία. Μπορεί να προσάπτουμε στον Σωκράτη ενδεχομένως εσφαλμένες πεποιθήσεις όσον αφορά την *ἀρετή*, ή την επισφαλή αίσθηση βεβαιότητας που παρέχει η συνεπής διαλεκτική νίκη ή κάθε άλλη γνωστική κατάσταση ασθενέστερη της γνώσης με την αυστηρότερη σημασία του όρου. Μπορεί να ερμηνεύουμε όπως θέλουμε την αυστηρή γνώση πού εκείνος επιθυμεί – ως παραγωγική γνώση, ως τεχνική ή εξειδικευμένη γνώση ή ακόμη και ως γνώση που κατέχουν μόνον οι θεοί. Όμως δεν παύει να ισχύει το γεγονός ότι, στα μάτια του Πλάτωνα, ο Σωκράτης, αν και δεν διέθετε τη γνώση αυτή, επεδείκνυε πάντοτε ενάρετη συμπεριφορά. Κανείς άλλος δεν υπήρξε πιο ενάρετος με τόση συνέπεια, κανείς δεν κατόρθωσε να πράττει τόσο καλά όσο εκείνος, χωρίς εξαιρέσεις, σε ολόκληρη τη ζωή του. Χωρίς εξαιρέσεις – αλλά και χωρίς εξήγηση. Διότι το να είναι κανείς αγαθός κατά τρόπο αξιόπιστο απορρέει κυρίως από την αυστηρή γνώση την οποία ο Σωκράτης θεωρούσε απαραίτητη για την *ἀρετὴ*[58] και την οποία ήταν πεπεισμένος ότι στερείτο ο ίδιος. Αυτό είναι το πραγματικό παράδοξο του Σωκράτη.

Παραμένει μυστήριο το πώς κατόρθωσε ο Σωκράτης να ζήσει όπως παρουσιάζεται ότι έζησε μέσα στον κόσμο των διαλόγων (δεν έχει σημασία εάν ο κόσμος αυτός είναι μυθοπλαστικός ή ιστορικός). Σε αντίθεση με την επικρατούσα προσέγγιση των έργων της πρώιμης πλατωνικής περιόδου, η δική μου βασική άποψη είναι ότι δεν θα έπρεπε να προϋποθέτουμε ότι ο Πλάτων κατανοεί τι είναι εκείνο που επέτρεψε στον Σωκράτη να γίνει αυτό που έγινε. Ο Πλάτων δεν διαθέτει κάποια βαθύτερη εξήγηση του παραδόξου που αποτελούσε για τον ίδιο ο Σωκράτης. Το πορτρέτο του Σωκράτη που παρουσιάζει στα πρώιμα έργα του επιδεικνύει αυτό το παράδοξο και το εκθέτει μπροστά στα μάτια μας για να το εξετάσουμε. Δεν μας δίνει κάποια επιτυχημένη λύση, ούτε καν επιχειρεί να το επιλύσει.

Τι ακριβώς είναι αυτό το παράδοξο και γιατί παραμένει άλυτο; Θα ήθελα να δώσω κάποιες διευκρινιστικές επεξηγήσεις με ορισμένα παραθέματα από το δοκίμιο του Γρηγόρη Βλαστού για την αποποίηση της γνώσης από τον Σωκράτη. Αρχικά, ο Βλαστός γράφει ότι ο Σωκράτης «θεωρεί ότι η αρετή "είναι" γνώση: εάν απουσιάζει η γνώση, η ζωή του είναι σκέτη συμφορά, έχει χάσει την ευκαιρία για μια ενάρετη και, ως εκ τούτου, ευτυχισμένη ζωή. Πώς λοιπόν είναι γεμάτος *γαλήνια* σιγουριά πεπεισμένος ότι κατόρθωσε να αποκτήσει και τα δύο;».[59] Προς το τέλος του δοκιμίου υποστηρίζει ότι ο Σωκράτης, όταν ακούει ότι σύμφωνα με το δελφικό χρησμό κανείς δεν είναι σοφότερος από εκείνον, «δεν μπορεί να πιστέψει ότι η δική του αντί-

ληψη για το τι σημαίνει *εὖ ζῆν*, έτσι όπως είναι επισφαλής, κατακερματισμένη, χωρίς μόνιμα χαρακτηριστικά, αέναα αυτοεπερωτώμενη, αδιάκοπα περιπεπλεγμένη θα είχε κάποια αξία για το θεό που απολαμβάνει ... την τέλεια ασφάλεια, τη *γαλήνια* πληρότητα της γνώσης».[60]

Το παράδοξο βρίσκεται στο ότι ο Βλαστός χρησιμοποιεί τη λέξη «γαλήνια» τόσο για να χαρακτηρίσει τη σιγουριά του Σωκράτη ότι κατέχει την *ἀρετὴ* και την ευτυχία όσο και για να περιγράψει την πληρότητα της γνώσης που μόνο ο θεός μπορεί να διαθέτει — τη γνώση που είναι η μόνη εγγύηση ότι μπορεί κανείς με σταθερότητα, απόλυτη σιγουριά και αξιοπιστία να κάνει τα όσα απαιτούν η *ἀρετὴ* και η ευτυχία. Πώς μπορεί λοιπόν ο Σωκράτης, που κατέχει μια γνώση τόσο διαφορετική, να είναι γαλήνιος όσο και ο θεός;

Με εξαίρεση τη σαφή δήλωσή του ότι το να διαπράττει κανείς μια αδικία είναι χειρότερο από το να την υπομένει, ο Σωκράτης πουθενά στα έργα της πρώιμης πλατωνικής περιόδου δεν ισχυρίζεται ρητά ότι κατέχει τη γνώση.[61] Αλλά τα όσα ισχυρίζεται ρητά δεν έχουν σημασία, εάν είναι ειλικρινής η άρνησή του ότι κατέχει τη γνώση που θεωρεί απαραίτητη ως οδηγό για την τέχνη του βίου. Διότι ο Πλάτων τον παρουσιάζει ως το μοναδικό δάσκαλο αυτής της τέχνης. Το παράδοξο του Σωκράτη συνίσταται στο ότι έχει μεν επίγνωση πως δεν διαθέτει εκείνο που θεωρεί ότι απαιτεί η τέχνη του βίου, ωστόσο εξακολουθεί να την ασκεί με τον καλύτερο τρόπο.

Ο Σωκράτης αποτελεί παράδοξο όχι μόνο για τους αναγνώστες των διαλόγων, αλλά, πράγμα που είναι πιο σημαντικό και πιο παράδοξο ακόμη, για τον ίδιο του το μαθητή, τον ίδιο του το συγγραφέα. Το παράδοξο διαπνέει τα έργα και τον ήρωά τους και μας αναγκάζει να επιστρέφουμε διαρκώς σ' αυτά κατά την αναζήτηση του «πραγματικού» Σωκράτη.

Η συζήτησή μας θα πρέπει τώρα να στραφεί στο ζήτημα της ειρωνείας. Είδαμε ότι ειρωνεία δεν σημαίνει πάντοτε —και ποτέ στις πιο ενδιαφέρουσες περιπτώσεις— το αντίθετο από αυτό που λέει κανείς. Τις περισσότερες φορές, οι ειρωνευτές αποστασιοποιούνται ποικιλοτρόπως από τις λέξεις που χρησιμοποιούν. Δεν αποδέχονται πρόθυμα την πλήρη ευθύνη των λόγων τους, αλλά είναι εξίσου απρόθυμοι και να την αρνηθούν ρητά: παραμένουν «αρνητικά ελεύθεροι», όπως το έθεσε ο Kierkegaard.[62] Η ειρωνεία παρουσιάζει αυτό που εκ πρώτης όψεως μοιάζει με μάσκα. Ενίοτε δε, παρουσιάζει μία πραγματική μάσκα. Υπάρχουν φορές που αφήνει ανοιχτό το ερώτημα του κατά πόσον βλέπουμε πράγματι μια μάσκα ή, εάν όντως τη βλέπουμε, τι καλύπτει αυτή η μάσκα. Η ειρωνεία δημιουργεί μία ουσιώδη αβεβαιότητα. Είναι αδύνατον να αποφασίσει κανείς εάν οι ειρωνευτές μιλούν ή εννοούν κάτι στα σοβαρά. Μερικές φορές η ειρωνεία δεν μας επιτρέπει να μάθουμε ούτε καν εάν οι ειρωνευτές γνωρίζουν ποιοι είναι στην πραγματικότητα.

Αυτή είναι η τελική και πιο σύνθετη ειρωνεία του Σωκράτη. Αποποιεί-

ται τη γνώση που ο ίδιος θεωρεί απαραίτητη για μια ενάρετη ζωή. Αλλά έχει επίσης μια «γαλήνια» αυτοπεποίθηση σκεπτόμενος ότι όντως έζησε μια τέτοια ζωή. Και δεν έχουμε λόγο να νομίσουμε ότι είχε και εκείνος συγκεκριμένη άποψη για το πώς κάτι τέτοιο ήταν δυνατόν, πώς *αυτός ο ίδιος* κατέστη δυνατόν να υπάρξει. Ωστόσο, εφ' όσον πράγματι έζησε μια καλή ζωή, πιστεύει άραγε ότι όντως κατέχει αυτήν τη γνώση ή όχι; Μιλάει σοβαρά όταν αρνείται αυτήν τη γνώση ή όχι;

Σε τελευταία ανάλυση, πιστεύει ο Σωκράτης ότι γνωρίζει τι είναι η αρετή ή όχι; Τα έργα της πρώιμης πλατωνικής περιόδου δεν απαντούν στο ερώτημα αυτό, και έτσι προικίζουν τον Σωκράτη με μία περαιτέρω ειρωνική διάσταση. Και δεν είναι ειρωνικός μόνο απέναντι στους συνομιλητές του, είναι ειρωνικός απέναντι και στον ίδιο τον Πλάτωνα (άρα και στους αναγνώστες του Πλάτωνα), διότι ούτε ο Πλάτων μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα που του θέτει ο Σωκράτης. Παρ' ότι ο Σωκράτης είναι δημιούργημα του Πλάτωνα, ήρωας της λογοτεχνίας που αυτός έγραψε, παραμένει σκοτεινός και για τον ίδιο: είναι ένας ήρωας που ο ίδιος ο δημιουργός του παραδέχεται ότι δεν μπορεί να καταλάβει. Δεν μπορώ να σκεφτώ καμία άλλη περίπτωση στην παγκόσμια λογοτεχνία ή φιλοσοφία στην οποία ένας συγγραφέας να παρουσιάζει έναν ήρωα και, εντελώς υπαινικτικά, να παραδέχεται ότι ο ήρωάς του είναι ακατανόητος για τον ίδιο.[63] Κι όμως, αυτό ακριβώς παραδέχεται ο Πλάτων για την κεντρική μορφή των έργων της πρώιμης περιόδου του.

Μέχρι στιγμής έχω αναφερθεί με συνέπεια στα έργα της πρώιμης πλατωνικής περιόδου.[64] Ο λόγος είναι ότι με τους διαλόγους που εγκαινιάζουν τη μέση περίοδό του, ο Πλάτων ξεκινά μία μακρόχρονη και φιλόδοξη προσπάθεια να κατανοήσει και να εξηγήσει το παράδοξο που συνιστούσε μέχρι τότε γι' αυτόν ο Σωκράτης. Η προσπάθεια αυτή εντάσσεται σε μια γενικότερη στάση που μου επιτρέπει να θεωρώ ότι έργα όπως ο *Γοργίας* και ο *Μένων* αποτελούν την αφετηρία ενός νέου σταδίου στη σκέψη του Πλάτωνα. Στον *Γοργία*, παρ' όλο που ο Σωκράτης εξακολουθεί να αποποιείται γενικά τη γνώση (509a4· πρβλ. 506a3-4), για πρώτη φορά βεβαιώνει, και όχι μόνο σε ένα σημείο, με μεγάλη αυτοπεποίθηση, ότι πολλά από τα ελεγκτικά συμπεράσματά του είναι αληθή (486e5-6, 512b1-2). Στο διάλογο αυτό, βρίσκουμε επίσης για πρώτη φορά στο έργο του Πλάτωνα τη διάκριση μεταξύ γνώσης και πεποίθησης: εφ' όσον η πεποίθηση (*πίστις*) μπορεί να είναι είτε αληθής είτε ψευδής, αλλά η γνώση (*ἐπιστήμη*) δεν μπορεί να είναι ποτέ ψευδής, «είναι φανερό ότι δεν είναι ένα και το αυτό» (454d5-8).

Η διάκριση μεταξύ γνώσης και πεποίθησης, με τη σειρά της, γίνεται ο άξονας γύρω από τον οποίο περιστρέφεται ο *Μένων*. Το έργο αυτό μας εισάγει στη θεωρία της ανάμνησης, σύμφωνα με την οποία οι αθάνατες ψυχές μας κατέχουν «εντός τους» αληθείς πεποιθήσεις (*δόξαι*) που συνέλεξαν πριν

ακόμη ενσαρκωθούν. Με ορθή και συστηματική εξέταση οι πεποιθήσεις αυτές μπορούν εντέλει να μετατραπούν σε γνώση (81c5-86c2· πρβλ. 97e5-98b5). Αυτό το γνωσιολογικό πρότυπο επιτρέπει στο σωκρατικό έλεγχο να αποκτήσει ένα ρόλο πολύ θετικότερο απ' όσο ποτέ άλλοτε στην κατάδειξη της ορθότητας απόψεων περί ηθικής. Η διαλεκτική δεν καθορίζει πλέον την έννοια της αλήθειας που σχετίζεται με τον έλεγχο. Ορισμένες από τις απόψεις, η έκφραση των οποίων προκαλείται μέσω της διαδικασίας του ελέγχου, μπορούν τώρα να θεωρηθούν ανεξάρτητα αληθείς και να αναγνωριστούν ως αλήθειες που μάθαμε σε κάποια άλλη φάση της ζωής μας. Η θεωρία της ανάμνησης εξηγεί πώς μάθαμε αυτές τις αλήθειες αρχικά και πώς μπορούμε να τις αναγνωρίσουμε όταν τις ξανασυναντούμε.

Ο *Μένων* υποστηρίζει, επίσης, ότι εφ' όσον μόνο η γνώση μπορεί να διδαχθεί και η *άρετὴ* φαίνεται ότι δὲν διδάσκεται, η *άρετὴ* μπορεί να είναι εντέλει απλώς αληθής δόξα. Δηλαδή, εάν έχει κανείς ορθές απόψεις, όπως και να κατέληξε σ' αυτές, μπορεί να ενεργήσει σωστά και καλά: η γνώση δεν είναι απαραίτητη για την ορθή συμπεριφορά. Αλλά, όπως λέει ο Πλάτων, οι αληθινές γνώμες, που δεν είναι συνδεδεμένες κατά τρόπο συστηματικό μεταξύ τους όπως πρέπει να είναι τα στοιχεία που απαρτίζουν τη γνώση, είναι εγγενώς ασταθείς. Τα στοιχεία της γνώσης, και ειδικά της γνώσης που έχει ως πρότυπο την αξιωματική δομή των μαθηματικών, αλληλοστηρίζονται. Είναι δύσκολο να ξεχάσουμε αυτά που ξέρουμε επειδή το κάθε πράγμα που γνωρίζουμε σχετίζεται με καθετί άλλο και δεν μπορούμε να το σβήσουμε από τη μνήμη μας μεμονωμένα. Ωστόσο, οι αληθινές γνώμες είναι τυχαίες. Οι αληθείς δόξες, όσο παραμένουν στην ψυχή, είναι ευεργετικές: όσο διαρκούν, είναι καλές ως οδηγοί για την *άρετὴ* όσο και η ίδια η γνώση. Όμως ακριβώς επειδή δεν συνδέονται συστηματικά μεταξύ τους, οι αληθινές γνώμες μπορούν εύκολα να χαθούν. Δεν είναι πολύ πιθανόν να παραμείνουν στην ψυχή επί μακρόν: όπως τα αγάλματα του Δαιδάλου, που ήταν τόσο ζωντανά ώστε θα μπορούσαν να πετάξουν από μόνα τους, εάν δεν τα έδεναν στη γη, έτσι και οι πεποιθήσεις, όσο αληθινές κι αν είναι, μπορούν εύκολα να ξεχαστούν.[65] Για να παραμείνουν μόνιμα μέσα στην ψυχή, οι αληθινές γνώμες θα πρέπει να καθηλωθούν μέσω αυτού που ο Πλάτων μυστηριωδώς ονομάζει «[το] να δέσει κανείς τις ίδιες τις αιτίες των με σκέψη»,* το οποίο ταυτίζει με την ανάμνηση που έχει ήδη πει ότι μετασχηματίζει την πεποίθηση σε γνώση (97b5-98b5).[66]

Με τη ριζοσπαστική επίθεση του Καλλικλή κατά της σωκρατικής ηθικής

* Το απόσπασμα παρατίθεται σε μετάφραση Β. Τατάκη από το *Πλάτων, Λάχης-Μένων-Παρμενίδης*, Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος. Η αρχαιοελληνική έκφραση είναι *λογισμὸς αἰτίας*. [Σ.τ.Μ.]

στον *Γοργία* και με τη θεμελιακή αμφισβήτηση της σωκρατικής διαλεκτικής έτσι όπως εκφράζεται στον *Μένωνα*, ο Πλάτων εγκαταλείπει το σχέδιό του να παρουσιάσει τον Σωκράτη έτσι απλά όπως τον έβλεπε και προχωρεί σε μια προσπάθεια να εξηγήσει το φαινόμενο Σωκράτης.[67] Πρόκειται για την πρώτη από μία μακρά σειρά παρόμοιων προσπαθειών και είναι ίσως η πιο αξιοπρόσεκτη, επειδή ο Πλάτων προσπαθεί να εξηγήσει ένα χαρακτήρα που ο ίδιος δημιούργησε – ένα χαρακτήρα ο οποίος, αν και συνιστά αντανάκλαση ενός χαμένου πρωτοτύπου, βαθμιαία παίζει το ρόλο του πρωτοτύπου, που πρέπει να εξηγηθεί σε κάθε μεταγενέστερη προσπάθεια να κατανοήσουμε τον Σωκράτη. Είναι σχεδόν σαν να προσπαθούν τα μεταγενέστερα έργα του Πλάτωνα να εκφράσουν τη βαθειά δομή ενός Σωκράτη του οποίου η επιφανειακή δομή αποτελεί το θέμα των πρώτων διαλόγων. Ο Πλάτων θέλει να καταλάβει πώς εμφανίστηκε αρχικά η ομορφιά που ο Αλκιβιάδης διέκρινε στον Σωκράτη. Η θεωρία της ανάμνησης του παρέχει μια απάντηση.

Η απάντηση αυτή δεν είναι εντελώς επιτυχημένη. Εάν η πεποίθηση, όπως υποστηρίζεται στον *Μένωνα*, είναι κάτι ασταθές, τότε το αξιοσημείωτο γεγονός ότι ο Σωκράτης πράττει πάντα σωστά παραμένει ανεξήγητο. Η αληθής δόξα περί της *ἀρετῆς* μπορεί να εξηγήσει πώς είναι δυνατόν να πράττει κανείς σωστά σε ορισμένες, πολλές ίσως, περιπτώσεις. Όμως το γεγονός ότι η συμπεριφορά του Σωκράτη είναι σταθερά αλάνθαστη απαιτεί κάτι πολύ πιο δυνατό – κάτι το οποίο να βρίσκεται πολύ πιο κοντά στη γνώση που αρνείται ότι διαθέτει. Επιπλέον, στον *Μένωνα* επιχειρείται δοκιμαστικά η ταύτιση της *ἀρετῆς* με την αληθή δόξα. Ωστόσο, η θεωρία της ανάμνησης υποστηρίζει ότι η πεποίθηση δεν μπορεί να διδαχθεί: ενυπάρχει στην ψυχή και παρέχει εκείνο το υλικό που, μέσω της διαδικασίας της ερωτηματοθεσίας, την οποία ο διάλογος ταυτίζει με τη διδασκαλία, γίνεται γνώση. Αλλά τότε δεν υπάρχει σοβαρός λόγος που να δικαιολογεί το γιατί ορισμένοι άνθρωποι είναι καλύτεροι από τους άλλους, γιατί δηλαδή ορισμένοι έχουν περισσότερες αληθείς πεποιθήσεις στην ψυχή τους από τους άλλους. Ο Πλάτων αναγκάζεται να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι οι άνθρωποι δεν διαθέτουν την *ἀρετὴ* ούτε από τη φύση τους ούτε επειδή τη διδάχτηκαν, αλλά από *θεία μοῖρα* (99e3-100c2). Άρα ο Πλάτων αναγκάζεται να συμπεράνει ότι ο Σωκράτης είναι αυτός που είναι από θεϊκή τύχη (πρβλ. *Πολ.* 492a1-5, *θεῶν τύχῃ*), και μάλλον δεν μπορούμε να στηριζόμαστε στο ότι θα συνεχίσει να υπάρχει η *ἀρετὴ* στον κόσμο: γιατί άραγε θα έπρεπε να συμβεί και δεύτερη φορά ένα τόσο τυχαίο γεγονός; Η *ἀρετὴ* θα εμφανιζόταν συστηματικά στον κόσμο μόνο εάν κάθε νέα γενιά γεννούσε τους ανθρώπους που θα ασκούσαν αυτή την τέχνη, τους πραγματικά καλούς πολιτικούς ηγέτες που θα ήταν σε θέση να δημιουργήσουν και άλλους καλούς πολιτικούς ηγέτες, όπως οι ίδιοι.

Ο Πλάτων βάζει αυτό τον τελευταίο ισχυρισμό στο στόμα του Σωκράτη στο τέλος του *Μένωνος*. Εδώ ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι ίσως και να είναι ο μόνος Αθηναίος που ασκεί πραγματικά την πολιτική, την οποία ταυτίζει με το να μιλάει κανείς χάριν της αλήθειας και όχι της ευχαρίστησης (521d6-8),[68] και με το να κάνει καλύτερους τους συμπολίτες του (515a1-b4). Εάν είχε πετύχει, εάν είχε κατορθώσει να κάνει καλύτερους τους ανθρώπους, πιθανόν να καταλήγαμε στο συμπέρασμα ότι ο Σωκράτης κατείχε, τρόπον τινά, τη γνώση που επιθυμούσε τόσο πολύ. Όμως στα έργα της πρώιμης πλατωνικής περιόδου, σε αντίθεση ίσως με τα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα, πουθενά δεν βλέπουμε τον Σωκράτη να κατορθώνει να αλλάξει κάποιον και να τον κάνει καλό άνθρωπο. Άρα μήπως τελικά ο Σωκράτης δεν κατείχε αυτήν τη γνώση;

Μακάρι, βεβαίως, όλο αυτό το μπέρδεμα να έφτανε μόνο μέχρις εκεί! Ας αναλογιστούμε το εξής: Τα πρώιμα έργα του Πλάτωνα δεν επέτρεψαν ποτέ στους αναγνώστες τους να αμφιβάλουν ως προς το ότι ο Σωκράτης ήταν αγαθός, ότι αποτελούσε το καλύτερο παράδειγμα *ἀρετῆς* που είχε εμφανιστεί μέχρις εκείνη τη στιγμή. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, μόνο ο αγαθός άνθρωπος μπορεί να αναγνωρίσει έναν άλλο αγαθό άνθρωπο.[69] Ποιος όμως τον είδε έτσι όπως πραγματικά ήταν και έδωσε και σε εμάς τους υπόλοιπους τη δυνατότητα να κάνουμε μια παρόμοια αξιολόγηση, ακόμη κι αν συχνά την επιχειρούμε υπό το κράτος της αυταπάτης;[70]

Εάν η ερώτηση τεθεί κατ' αυτόν τον τρόπο, τότε η απάντηση έρχεται από μόνη της. Το μοναδικό άτομο που αναγνώριζε ότι ο Σωκράτης ήταν αγαθός άνθρωπος ήταν ο άνθρωπος που δεν εμφανίζεται ποτέ στους διαλόγους — δηλαδή, ο ίδιος ο Πλάτων. Παρ' όλο που ο Πλάτων δεν μπορεί να το υποστηρίξει ρητά, εφ' όσον δεν εμφανίζεται ο ίδιος στους διαλόγους, το αφήνει να φανεί με κάθε λέξη του ως συγγραφέας των διαλόγων, κι αυτός είναι ο λόγος που παραπάνω τον ανέφερα ως μαθητή του Σωκράτη. Ο ισχυρισμός του είναι εκλεπτυσμένος, σύνθετος και διακρίνεται από αρκετή υπεροψία. Υποδηλώνει ότι ο Πλάτων είναι ο μοναδικός άλλος αγαθός άνθρωπος στον κόσμο των διαλόγων, παρ' ότι δεν εμφανίζεται ξεκάθαρα μεταξύ των χαρακτήρων. Η απουσία του, που στην αρχή μοιάζει με πράξη ταπεινοφροσύνης, αποδεικνύεται μία ακόμη ειρωνική πράξη που δηλώνει περιφρόνηση.[71]

Ωστόσο, μέχρι τη στιγμή που ο Πλάτων συνέθεσε την *Πολιτεία*, όπου δηλώνεται με σαφήνεια το περιεχόμενο της *ἀρετῆς* και η μέθοδος απόκτησής της μέσω της θεωρίας των Ιδεών και του προτεινόμενου τεράστιου μεταφυσικού, γνωσιολογικού, πολιτικού, ψυχολογικού και εκπαιδευτικού συστήματος, ο Σωκράτης παρέμενε γι' αυτόν ένα μυστήριο — ένα ειρωνικό πλάσμα το οποίο δεν μπορούσε να καταλάβει. Ο Σωκράτης καλούσε τους

ανθρώπους να συμφωνήσουν ότι κανείς πράττει ορθά εάν γνωρίζει τι είναι το αγαθό, και να ομολογήσουν μαζί μ' εκείνον ότι οι ίδιοι δεν το γνώριζαν. Τους παρακινούσε να αναζητήσουν μαζί του τη γνώση χωρίς την οποία είναι αδύνατον να πράξουν ορθά, αλλά ο ίδιος ζούσε σαν να κατείχε αυτήν τη γνώση.* Θα μπορούσε, άραγε να γνωρίζει, περισσότερα απ' όσα δήλωνε;

Ο Σωκράτης πιθανόν να εμφανιζόταν ως ειδικός πάνω στο ζήτημα της *ἀρετῆς*, επειδή η συμπεριφορά του υπήρξε αποδεδειγμένα ορθή και εντέλει απέδειξε (στη μοναδική περίπτωση του Πλάτωνα) ότι ήταν ικανός να τη μεταδώσει. Όμως, δεν ήταν ικανός να εκφράσει με λόγια τα όσα γνώριζε. Κι ωστόσο, αυτό είναι τόσο απαραίτητο για τη γνώση όσο και οτιδήποτε άλλο: «Μπορούμε να πούμε με σιγουριά τι είναι αυτό που γνωρίζουμε» τον βάζει ο Πλάτων να λέει στον *Λάχη*.[72] Μήπως λοιπόν ο Σωκράτης κρύβει κάτι ακόμη και από το συγγραφέα του, που παρουσιάζεται ως ο μεγαλύτερος μαθητής του;

Ο Πλάτων δεν έμαθε ποτέ. Θεωρούσε πάντοτε τον Σωκράτη ένα μυστήριο, δημιούργημα μιας θεϊκής τύχης. Σχεδίασε τον τόπο της *Πολιτείας* εν μέρει για να διασφαλίσει ότι άνθρωποι σαν τον Σωκράτη, άνθρωποι δηλαδή που πρώτος αυτός ονόμασε «φιλοσόφους», θα περιλαμβάνονταν σε όλες τις μελλοντικές γενιές.[73] Έδωσε μορφή και επίσημη έκφραση στη γνώση που πίστευε ότι ο Σωκράτης με κάποιο τρόπο κατείχε, τρόπο ασαφή και μη συστηματικό – έναν τρόπο που δίνει στη γνώση, στην καλύτερη περίπτωση, το κύρος της πεποίθησης. Από τη στιγμή που η γνώση ήταν πλέον εκπεφρασμένη, οι άνθρωποι που διέθεταν το σχετικό χάρισμα σε ικανοποιητικό βαθμό θα μπορούσαν να εκπαιδευτούν, ώστε να την αποκτήσουν μέσω της πρακτικής που θα διαρκούσε μια ολόκληρη ζωή. Η πρακτική αυτή βασιζόταν στο πρότυπο της εκπαίδευσης στις τέχνες, αλλά ήταν πολύ πιο διευρυμένη και φιλόδοξη: πιο συγκεκριμένα, περιελάμβανε τη συστηματική μελέτη των μαθηματικών επιστημών, που είχαν αρχίσει να ανθούν στην Αθήνα και, όχι τυχαία, στην ίδια την Ακαδημία του Πλάτωνα.

Στην *Πολιτεία*, η πόλη κυβερνάται από τους φιλοσόφους, και αυτό διασφαλίζει ότι η επιτυχία του εκπαιδευτικού της συστήματος θα συνεχιστεί, το κράτος θα διοικείται από τους καλύτερους ανθρώπους του και εκείνο που συνέβη στον Σωκράτη στην Αθήνα δεν μπορεί να ξανασυμβεί ποτέ. Η δίκη και η εκτέλεση του Σωκράτη έπεισαν τον Πλάτωνα ότι σε ένα διεφθαρμένο κράτος, οι εσωτερικές πλευρές της *ἀρετῆς* και το εξωτερικό της πρόσωπο μπορεί να είναι πράγματα εντελώς ασύνδετα μεταξύ τους. Οι φιλόσοφοι, ωστόσο, που κατέχουν την εσωτερική ψυχική αρμονία την οποία

* Αποδίδουμε την έκφραση «doing the good» (κυριολεκτικά: «να κάνει κανείς το καλό») με το ελληνικό «να πράττει κανείς ορθά». [Σ.τ.Ε.]

ο Σωκράτης αναγνώριζε ως *αρετή*, διαθέτουν επίσης, ως κυβερνήτες της πόλης, την *αρετὴ* της παράδοσης, την αναγνώριση και την υπόληψη που αποτελούσαν μέρος του αρχαϊκού ήθους το οποίο ο ίδιος ο Σωκράτης μπορεί να προσπάθησε να εξαλείψει. Από αυτή την άποψη, ο πολιτικός ριζοσπαστισμός του Πλάτωνα έχει μια βαθιά συντηρητική πλευρά. Οι νέοι ήρωές του είναι διάσημοι, όπως ακριβώς οι παλιοί ομηρικοί και Αθηναίοι ήρωες τους οποίους θα ήθελε να αντικαταστήσουν. Ωστόσο, είναι διάσημοι για έναν άλλο λόγο: είναι αγαθοί, η ψυχή τους έχει τη σωστή δομή. Οι δύο πλευρές της *ἀρετῆς* είναι πλέον αδιαχώριστες. Και δημιουργείται ένας ολόκληρος πληθυσμός που είναι έτοιμος να αναγνωρίσει τους καλύτερους μεταξύ των μελών του ως άξιους να γίνουν οι ηγέτες του. Τα τρία στοιχεία που απαιτούνται για την *ἀρετὴ* —εσωτερική δομή, δημόσια αναγνώριση και ο κατάλληλος πληθυσμός— είναι πλέον άρρηκτα συνδεδεμένα.

Εάν η ιδέα αυτή είναι σωστή, το μεγαλόπνοο φιλοσοφικό σύστημα της *Πολιτείας* είναι κατ' αρχάς μία προσπάθεια να διασφαλιστεί ότι ο Σωκράτης και οι όμοιοί του (πιθανόν άνθρωποι σαν τον ίδιο τον Πλάτωνα) θα εμφανίζονται σταθερά σε κάθε νέα γενιά. Αυτό, ωστόσο, δεν αλλάζει το γεγονός ότι στα πρώτα έργα του ίδιου του Πλάτωνα, ο Σωκράτης παραμένει θεϊκή σύμπτωση, άρρητος αριθμός, ανεξήγητο φαινόμενο, απρόσμενη τύχη: αφού κρατάει κρυμμένο, κατά τρόπο ειρωνικό, τον εαυτό του από τους συνομιλητές του, παραμένει αδιαφανής και για τον ίδιο το συγγραφέα του.[74]

«Στη μυθοπλασία» γράφει ο Amélie Rorty, «οι χαρακτήρες μάς είναι αγαπητοί επειδή είναι προβλέψιμοι, επειδή μας επιτρέπουν να διεκδικήσουμε την ανωτερότητα των θεών, οι οποίοι, είναι σε θέση να προβλέπουν με αγάπη και άρα πιο εύκολα να συγχωρούν αυτό που είναι καθορισμένο».[75] Ο Σωκράτης, κατά μία έννοια, μπορεί να είναι προβλέψιμος: γνωρίζουμε ότι στο τέλος σχεδόν πάντοτε θα επικρατήσει το δικό του επιχείρημα και ότι θα κάνει το σωστό. Οι θεοί, όμως, είναι ανώτεροι επειδή, εκτός των άλλων, καταλαβαίνουν γιατί συμβαίνουν τα πράγματα έτσι όπως συμβαίνουν. Ο Σωκράτης δεν μας αφήνει να το δούμε αυτό ποτέ. Είναι ταυτόχρονα προβλέψιμος και ακατανόητος. Σε σχέση με αυτόν, εμείς είμαστε και θεοί και θύματα.

Ακατανόητος και σκοτεινός για το συγγραφέα του όσο και για μας, ο Σωκράτης των έργων του Πλάτωνα της πρώιμης περιόδου έχει αποκτήσει μία σταθερότητα και ένα σφρίγος που λίγοι χαρακτήρες της λογοτεχνίας μπορούν να συναγωνιστούν.[76] Γι' αυτό φαίνεται περισσότερο πραγματικός παρά αποκύημα της μυθοπλασίας. Η έμμεση παραδοχή του Πλάτωνα ότι δεν τον καταλαβαίνει, η εντυπωσιακά επιτυχημένη αναπαραγωγή της σωκρατικής ειρωνείας όχι μόνο απέναντι στους συνομιλητές του, αλλά και απέναντι στον εαυτό του, είναι ο μηχανισμός που εξηγεί γιατί γενιές ολόκληρες αναγνω-

στών αναπόφευκτα επιστρέφουν σε αυτά τα κείμενα, πεπεισμένοι ότι αποτελούν ένα παράθυρο που ανοίγει κατευθείαν στο φως της πραγματικότητας.

Ποιο είναι το παράθυρο που οδηγεί σε αυτό το φως; Είναι, κατά τρόπο ειρωνικό, η αδιαφάνεια του Σωκράτη, η σκοτεινιά που μας εμποδίζει να αισθανθούμε ότι μπορούμε να δούμε μέσα του, όπως μπορούμε να δούμε μέσα σε άλλους χαρακτήρες της λογοτεχνίας οι οποίοι, όσο σύνθετοι κι αν είναι, δεν κρύβουν εντέλει κανένα μυστικό. Ο Σωκράτης του Πλάτωνα, ωστόσο, μοιάζει να κρύβει ένα μυστικό, και ο ίδιος ο δημιουργός του δεν θα ισχυριστεί ότι το κατέχει. Η αδιαφάνεια του Σωκράτη τον καθιστά συμπαγή και τρισδιάστατο, και αυτός ο συμπαγής χαρακτήρας δημιουργεί μια απαράμιλλη αίσθηση αληθοφάνειας και ρεαλισμού. Ο Σωκράτης του Πλάτωνα, στο βαθμό που παραμένει ακατανόητος, είναι ένας μη ολοκληρωμένος χαρακτήρας. Και η ατέλεια είναι ουσιώδες χαρακτηριστικό της αληθοφάνειας: «Ο Ντα Βίντσι» γράφει ο E. H. Gombrich, «έφτασε στις πιο θριαμβευτικές του στιγμές όταν απέδιδε τη ζωντάνια στην έκφραση συσκοτίζοντας ακριβώς εκείνα τα χαρακτηριστικά στα οποία εδράζεται η έκφραση, αναγκάζοντάς μας έτσι να συμπληρώνουμε την πράξη της δημιουργίας. Ο Rembrandt, στους πίνακες εκείνους που νιώθουμε να μας αγγίζουν περισσότερο, τολμά να αφήνει τα μάτια των πορτρέτων του στη σκιά, επειδή με τον τρόπο αυτό μας παρακινεί να συμπληρώσουμε την εικόνα».[77] Η αδιαφάνεια με την οποία καλύπτει ο Πλάτων τον Σωκράτη είναι το λογοτεχνικό ανάλογο αυτών των οπτικών στρατηγικών. Τα έργα της πρώιμης περιόδου του παρουσιάζουν ένα χαρακτήρα που δεν υπόκειται ούτε στη δική μας βούληση ούτε και σε εκείνη του Πλάτωνα. Η αντίσταση στη βούληση είναι ένα από τα πιο καίρια χαρακτηριστικά του πραγματικού. Ο Σωκράτης του Πλάτωνα ανθίσταται στη βούλησή μας σε βαθμό που όμοιό του δεν συναντούμε σε άλλη προσωπικότητα της λογοτεχνίας ή της φιλοσοφίας. Γι' αυτό φαίνεται να είναι κάτι παραπάνω από ένας απλός χαρακτήρας που γέννησε η μυθοπλασία.

Άραγε αυτό προσδίδει ακρίβεια στην εικόνα του Σωκράτη έτσι όπως παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα, έχουμε δηλαδή ένα πορτρέτο του έτσι όπως πράγματι υπήρξε; Δεν είμαι καθόλου βέβαιος. Είναι μεγάλος ο πειρασμός να πει κανείς ότι ο Πλάτων απεικόνισε ένα πραγματικό πρόσωπο, έναν ειρωνευτή που κρατούσε τα μυστικά του για τον εαυτό του. Όμως, ο πειρασμός αυτός πιστεύω ότι είναι προϊόν μιας λογοτεχνικής στρατηγικής που δεν θα μπορούσε, και όντως δεν μπόρεσε να εκτιμηθεί μέχρις ότου ο γερμανικός Ρομαντισμός, κυρίως μέσω των γραπτών του Friedrich Schlegel, γενίκευσε την ειρωνεία μετατρέποντάς την από ρητορικό σχήμα σε βασικό λογοτεχνικό και φιλοσοφικό τέχνημα.

Μπορούμε να αφήσουμε κατά μέρος την ειρωνική ταξινόμηση της ειρωνείας που παρουσιάζει ο Schlegel στο δοκίμιό του «Περί της ακατανοη-

τότητας» και να αναρωτηθούμε, μαζί μ' αυτόν, το εξής: «Από όλα όσα έχουν σχέση με τη μετάδοση των ιδεών, τι θα μπορούσε να είναι πιο συναρπαστικό από το ερώτημα του κατά πόσον είναι όντως δυνατή η μετάδοση αυτή καθαυτή;».[78] Η απάντηση του Schlegel, διατυπωμένη με χαρακτηριστική υπερβολή, είναι ότι τα ανθρώπινα όντα ταλαντεύονται διαρκώς ανάμεσα στην επιθυμία να κατανοήσουν τα πράγματα στην ολότητά τους και τη συνειδητοποίηση ότι είναι αδύνατη η πλήρης κατανόηση. Την αποδοχή αυτής της μοίρας και την ικανότητά μας να ζήσουμε με αυτήν εννοεί, σε πολύ αδρές γραμμές, όταν μιλάει για ειρωνεία. Αυτό επισημαίνει, με όρους που από μόνοι τους δεν είναι πλήρως κατανοητοί, όταν γράφει για «τον ακατάλυτο ανταγωνισμό ανάμεσα στο απόλυτο και το σχετικό».[79] Ο Schlegel πιστεύει ότι οι συγγραφείς που χρησιμοποιούν την ειρωνεία περιγράφουν το θέμα τους με τη μεγαλύτερη σοβαρότητα, αλλά ταυτοχρόνως, όπως ο Goethe στο *Wilhelm Meister*,[80] κρατούν μία απόσταση από το έργο τους. Δηλώνουν υπαινικτικά στους αναγνώστες τους ότι, παρά τα φαινόμενα, δεν μπορούν να παραστήσουν το Θεό: Δεν έχουν τον απόλυτο έλεγχο του υλικού και των ηρώων τους. Ενίοτε δε, έτσι λειτουργούν και οι συγγραφείς της αρχαίας αττικής κωμωδίας, αφού οι χαρακτήρες τους μοιάζουν να βγαίνουν από τα μυθοπλαστικά όριά τους κατά την *παράβασι* για να απευθυνθούν άμεσα προς το κοινό, όπως ο χορός στους *Βατράχους* του Αριστοφάνη, που επιπλήττει τους Αθηναίους για την παρακμή της σπουδαίας πόλης τους. Γι' αυτό ο Schlegel κάποτε περιέγραψε την ειρωνεία σαν μία τέτοια διαρκή *παράβασι*.[81]

Η ειρωνεία του Σωκράτη απέναντι στον Πλάτωνα καταλήγει σε μία τέτοια διαρκή *παράβασι*: είναι δύσκολο πλέον να θυμάται κανείς ότι το πρόσωπο που απευθύνεται στους συνομιλητές του και, κατά συνέπεια, στους αναγνώστες των διαλόγων είναι πρωτίστως ένας ήρωας της λογοτεχνίας.[82] Αλλά, όπως ο αριστοφανικός χορός που επέπληττε τακτικά το κοινό των Αθηναίων, ο Σωκράτης δεν παύει να είναι απλώς ένας ήρωας της λογοτεχνίας. Η αληθοφάνεια δεν συνιστά πραγματικότητα. Ο Σωκράτης δεν περνάει κυριολεκτικά από τους διαλόγους στον κόσμο μας περισσότερο απ' ό,τι συμβαίνει με τον αριστοφανικό χορό. Αντιθέτως, παρασέρνει τους αναγνώστες του Πλάτωνα στο δικό του μυθοπλαστικό κόσμο και μοιάζει να τους συμπεριλαμβάνει στις μυθοπλαστικές του συζητήσεις. Έτσι φαίνεται πιο πραγματικός από κάποιο χαρακτήρα που δρα σαν να μην υπάρχει κοινό και που είναι επομένως ελεύθερος (ή αναγκασμένος) να αποκαλύψει όλα όσα τον κάνουν να είναι αυτό που είναι. Ο Σωκράτης είναι πραγματικός, επειδή εμείς κατοικούμε στον κόσμο του και όχι αυτός στον δικό μας.

Συχνά ακούγεται η άποψη ότι το «σωκρατικό πρόβλημα», η προσπάθεια διάκρισης του πραγματικού προσώπου από τις λογοτεχνικές του αναπαραστάσεις, τέθηκε για πρώτη φορά κατά το δέκατο ένατο αιώνα από τον

Friedrich Schleiermacher. Αυτό δεν είναι εντελώς ακριβές. Η ιστορία του προβλήματος ανάγεται σε πιο μακρινούς χρόνους. Πολλοί λόγιοι της Αναγέννησης, κατά τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, είχαν ήδη επιχειρήσει να επαληθεύσουν τα γεγονότα της ζωής του Σωκράτη, ιδιαίτερα σε σχέση με τη δίκη του και την εκτέλεσή του το 399 π.Χ.[83] Παρ' όλα αυτά, ο Schleiermacher ήταν εκείνος που πρώτος έθεσε το σωκρατικό πρόβλημα στην πιο καθαρή μορφή του. Θεωρούσε ότι ο Ξενοφών και ο Πλάτων αναφέρονταν στον ιστορικό Σωκράτη, παρ' ότι δεν τον αντιλαμβάνονταν πάντοτε με τον ίδιο τρόπο. Και πρότεινε μία αρχή μέσω της οποίας είχε την ελπίδα πως θα εξαλείφονταν ή τουλάχιστον θα ελαχιστοποιούνταν οι μεταξύ τους διαφορές. Η αρχή αυτή, που κάποτε ήταν γνωστή και ως «Ο Κανών του Schleiermacher», εκφράζεται από το ακόλουθο ερώτημα: Πώς θα *μπορούσε* να είναι ο Σωκράτης για να επιδεικνύει, χωρίς αντιφάσεις, εκείνα τα στοιχεία του χαρακτήρα του και τις αρχές που διέπουν τις πράξεις του έτσι όπως τα αποδίδει ο πεζός Ξενοφών, και πώς θα *έπρεπε* να είναι, ώστε να δώσει στον εμπνευσμένο Πλάτωνα το δικαίωμα και τα ερείσματα που του επέτρεψαν να τον παρουσιάσει έτσι όπως κάνει στους διαλόγους του;[84]

Μπορεί, φυσικά, να αποτελούσε απλή σύμπτωση, αλλά ο Schleiermacher ήταν ιδιαίτερα στενός φίλος του Friedrich Schlegel. Παρά την έντονη θρησκευτικότητά του, που τελικά τους απομάκρυνε τον ένα από τον άλλο, ο Schleiermacher είχε εργαστεί στενά με τον Schlegel στη διάρκεια των τελευταίων χρόνων του δέκατου όγδοου και των πρώτων του δέκατου ένατου αιώνα. Ήταν μέλος της ομάδας που συνέστησε ο Schlegel για να εκδώσει το *Athenaeum*, το 1798. Μάλιστα, οι δύο άντρες έζησαν μαζί για μερικούς μήνες το 1798 και σχεδίαζαν να μεταφράσουν από κοινού τα έργα του Πλάτωνα στα γερμανικά – έργο από το οποίο τελικά ο Schlegel αποσύρθηκε και το οποίο ο Schleiermacher σχεδόν ολοκλήρωσε μόνος πριν το θάνατό του, το 1834. Επομένως, ο Schleiermacher μπορεί να ενδιαφέρθηκε για τις ιστορικές πλευρές του πλατωνικού Σωκράτη εν μέρει επειδή η νέα έμφαση που έδινε ο Schlegel στην ειρωνεία προίκιζε τα γραπτά του Πλάτωνα με μια πρωτόγνωρη αληθοφάνεια. Πρόκειται, βεβαίως, για ένα συμπέρασμα στηριζόμενο σε υποθέσεις, από το οποίο, ωστόσο, δεν λείπουν ούτε τα ιστορικά στοιχεία ούτε η ερμηνευτική ισχύς.[85]

Στη μελέτη του για το σωκρατικό πρόβλημα, ο Mario Montuori γράφει τα εξής:

> Ο Schleiermacher και, ακόμη περισσότερο, ο Hegel ... καθώς επίσης και οι Grote και Zeller, ο Labriola, ο Gomperz και όλοι εκείνοι που ακολούθησαν τα βήματά τους μέχρι σήμερα, θεωρούν την *Απολογία* και το λόγο του Αλκιβιάδη στο *Συμπόσιον* ως ιστορικά πιστή περιγραφή της

προσωπικότητας του Σωκράτη, η οποία εμπεριέχει πλήθος ανόμοιων ιδεών. Εννοιοκράτης ή ηθικιστής, μεταφυσικός, διαλεκτικός, προτρεπτικός ή προβληματικός, ο άνθρωπος Σωκράτης δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικός από την εικόνα που δίνει ο Πλάτων στα δύο απολογητικά κείμενα.[86]

Καμία από τις προσωπικότητες που αναφέρει ο Montuori δεν προηγείται του Ρομαντισμού, παρ' όλο που η εικόνα του Αλκιβιάδη για τον Σωκράτη ως Σιληνό έχει μακρά ιστορία στην ευρωπαϊκή σκέψη, αφού ανάγεται στον Έρασμο.[87] Η αληθινή αυθεντία στην οποία μετατρέπεται ο Πλάτων, αφού αντιμετωπίζεται ως η πραγματική πηγή πληροφοριών για τον ιστορικό Σωκράτη, είναι προϊόν του Ρομαντισμού, και είμαι πεπεισμένος ότι η σημασία της ειρωνείας για τον Πλάτωνα και για τους Ρομαντικούς έπαιξε βασικό ρόλο σε αυτόν το μετασχηματισμό. Διότι, πράγματι, περί μετασχηματισμού πρόκειται. Ο Hegel, ειδικότερα, καταλαμβάνει μία πολύ ενδιαφέρουσα μεταβατική θέση ανάμεσα στη σημερινή μας στάση απέναντι στον Σωκράτη και στην προσέγγιση η οποία, μέχρι την εποχή του, στηριζόταν στον Ξενοφώντα θεωρώντας τον τη βασική πηγή όσον αφορά τις απόψεις και το χαρακτήρα του Σωκράτη:

> Εάν αναρωτηθούμε κατά πόσον [ο Ξενοφών] ή ο Πλάτων είναι εκείνος που απεικονίζει πιστότερα την προσωπικότητα και τα δόγματα του Σωκράτη, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, όσον αφορά την προσωπικότητα και τη μέθοδο, τα εξωτερικά στοιχεία της διδασκαλίας του, σίγουρα παίρνουμε από τον Πλάτωνα μία ικανοποιητική και, ίσως, πιο ολοκληρωμένη απεικόνιση του τι ήταν ο Σωκράτης. Όσον αφορά όμως το περιεχόμενο της διδασκαλίας του και το σημείο στο οποίο έφτασε την εξέλιξη της σκέψης, θα πρέπει κυρίως να καταφύγουμε στον Ξενοφώντα.[88]

Ο Hegel, αν και περιφρονούσε την εκδοχή της ρομαντικής ειρωνείας που πρόβαλε ο Schlegel,[89] εξακολουθούσε να παρασύρεται από αυτήν, τόσο ώστε να θεωρεί ότι ο ειρωνευτής Σωκράτης των πρώτων πλατωνικών διαλόγων πρέπει να ήταν το πρόσωπο που θα συναντούσαμε αν περιδιαβαίναμε τους δρόμους της Αθήνας. Αλλά αυτός ο Σωκράτης δεν είχε πολλά να πει, ενώ ο Σωκράτης των μεταγενέστερων έργων του Πλάτωνα, με τις σύνθετες φιλοσοφικές απόψεις και θεωρίες, δεν θα μπορούσε να είναι, όπως εν πολλοίς συμπέρανε ο δέκατος όγδοος αιώνας,[90] παρά φερέφωνο του ίδιου του Πλάτωνα. Και ο Hegel, αντίστοιχα, προχώρησε σε παρόμοια διαίρεση. Από τη μία, δεχόταν ότι ο ρωμαλέος, αδιαπέραστος χαρακτήρας που παρουσιάζει ο Πλάτων θα πρέπει να αντιστοιχούσε στην πραγματικότητα της καθημερινής ζωής

του Σωκράτη. Ωστόσο, εξακολουθούσε να βασίζεται στην εικόνα του Ξενοφώντα για τις φιλοσοφικές θέσεις του Σωκράτη, θεωρώντας τον αδιόρθωτο πραματευτή κοινότοπων αντιλήψεων, απόψεων, θεωριών και συμβουλών.[91]

Ο Σωκράτης του Ξενοφώντα, στον οποίο βασίστηκε ο Hegel και πολλοί άλλοι πριν από αυτόν, εκφράζει ρητά θετικές δοξασίες. Ο Ξενοφών τις αποδίδει σε μία συγκεκριμένη πηγή, στο *δαιμόνιον*, στη θεϊκή φωνή που ισχυρίζεται ότι συμβουλεύει τον Σωκράτη όχι μόνο αρνητικά, όπως λέει ο Πλάτων, αλλά και θετικά.[92] Σήμερα, σχετικά λίγοι μελετητές στρέφονται στον Ξενοφώντα προκειμένου να διερευνήσουν είτε την προσωπικότητα είτε τις φιλοσοφικές απόψεις του Σωκράτη.[93] Οι Ρομαντικοί μετέστρεψαν τις προτιμήσεις μας από εκείνο που θα ονομάζαμε (εάν δεν επρόκειτο για κλασικό συγγραφέα) νεοκλασικό ύφος του Ξενοφώντα, που ήταν τόσο σύμφωνο με το πνεύμα του δέκατου όγδοου αιώνα: βασικά στοιχεία του η σαφήνεια, η ζωηρή σκιαγράφηση, η απουσία αμφισημίας, η εμφανής συνένωση των μερών, οι διαρκείς υπομνήσεις ότι μιλάει ως αυτόπτης μάρτυρας.[94]

Και όμως, εμείς εξακολουθούμε να μελετάμε τον Σωκράτη κυρίως για το περιεχόμενο των θετικών φιλοσοφικών του απόψεων – η απόρριψη της αντεκδίκησης, η άποψή του ότι κανείς δεν σφάλλει ηθελημένα, η πεποίθησή του ότι η γνώση του καλού είναι επαρκής ή και αναγκαίος όρος για την πραγματοποίησή του. Όσο η βασική πηγή πληροφοριών μας για τον Σωκράτη ήταν ο Ξενοφών, δεν υπήρχε κανένα πρόβλημα όσον αφορά το αποκλειστικό ενδιαφέρον μας για τις θεωρίες του Σωκράτη.[95] Όμως όταν άρχισε να αντικαθίσταται από τον Πλάτωνα, έγινε πολύ πιο επιτακτικό το ερώτημα τι πίστευε ο Σωκράτης, εάν πίστευε κάτι. Δεν προτίθεμαι να υποστηρίξω ότι ο πλατωνικός Σωκράτης δεν έχει δικές του απόψεις ή ότι οι απόψεις αυτές δεν είναι βαθυστόχαστες και σημαντικές. Ωστόσο, καμία ανάλυση των απόψεων αυτών, όσο πολύτιμη κι αν είναι από μόνη της, δεν μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα το οποίο με ενδιαφέρει, στο βασικό ερώτημα το οποίο θέτω: Πώς μπόρεσε ο Σωκράτης να ζήσει έτσι όπως έζησε, πώς έγινε αυτός που ήταν;

Είδαμε ότι ο πλατωνικός Σωκράτης παρουσιάζει το εξής πρόβλημα: Θεωρεί ότι πρέπει κανείς να γνωρίζει το αγαθό προκειμένου να πράξει αναλόγως και ότι, εάν γνωρίζει το αγαθό, θα πράξει ορθά· υποστηρίζει, επίσης, ότι ο ίδιος δεν γνωρίζει ποιο είναι το αγαθό – και όμως, έτσι όπως παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα, φαίνεται να πράττει ορθά με απόλυτη συνέπεια. Είναι όμως αυτό πράγματι δυνατόν; Είναι εύλογο να σκεφτούμε ότι κάποιος ίσως δεν γνωρίζει το αγαθό, αλλά παρ' όλα αυτά να κατορθώσει ορισμένες φορές να πράξει όπως πρέπει. Η συνεχής επιτυχία του Σωκράτη, όμως, υποδηλώνει ότι διαθέτει τη γνώση την οποία αποποιείται. Μήπως λοιπόν εντέλει έπαιζε με όλους μας;

Ο Nietzsche επιτίθεται στον Σωκράτη επειδή πιστεύει ότι πράττουμε ορθά μόνον όταν δεν ενεργούμε συνειδητά σύμφωνα με αυτό που υπαγορεύει το αγαθό, όταν δεν βασιζόμαστε σε λόγους που βρίσκονται έξω από εμάς για την πράξη μας, όταν οι πράξεις μας είναι απλώς εκφράσεις της όλης προσωπικότητάς μας.[96] Η άποψη του Nietzsche είναι ότι κάποιος πράττει ορθά μόνον όταν λειτουργεί «ενστικτωδώς», δηλαδή μέσω συνηθειών που δεν χρειάζονται πλέον ορθολογική διατύπωση και δικαιολόγηση. Είναι όμως αυτό τόσο διαφορετικό από τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί ο πλατωνικός Σωκράτης; Εάν, όπως θα έπρεπε, πάρουμε στα σοβαρά το γεγονός ότι αποποιείται τη γνώση, πώς αλλιώς μπορούμε να περιγράψουμε τις πράξεις του παρά λέγοντας ότι απέκτησε (κανείς δεν γνωρίζει πώς) τη συνήθεια να πράττει σύμφωνα με το αγαθό και έπραττε ορθά χωρίς να γνωρίζει τους λόγους που ο ίδιος θεωρούσε αναγκαίους για μια τέτοια συμπεριφορά; Αυτό που ο Σωκράτης θεωρεί ότι είναι αγαθό διαφέρει σε μεγάλο βαθμό από εκείνο που θεωρούσαν αγαθό στην εποχή του. Δημιούργησε ένα νέο σύνολο συνηθειών, μία νέα τέχνη του βίου.[97] Πώς κατόρθωσε να επινοήσει αυτή την τέχνη; Αυτό είναι το ερώτημα στο οποίο τα πλατωνικά κείμενα δεν μπορούν να απαντήσουν για λογαριασμό μας. Με βάση τις δικές του προϋποθέσεις, ο Σωκράτης δεν θα μπορούσε να έχει δημιουργήσει αυτή την *τέχνη τοῦ βίου*. Το έκανε, ωστόσο, και δεν γνωρίζουμε πώς.

Αυτό, για μένα, είναι το πραγματικό σωκρατικό πρόβλημα. Αν και ο Σωκράτης έχει πολλές σημαντικές φιλοσοφικές απόψεις, καθεμιά από τις οποίες αξίζει να μελετηθεί σοβαρά, το βασικό του μέλημα, όπως εντέλει το τοποθετεί ο Πλάτων, είναι το πώς πρέπει να ζει κανείς (*Πολ.* 352d6). Και το μείζον επίτευγμά του είναι ότι εγκαθίδρυσε ένα νέο τρόπο ζωής, μία νέα τέχνη του βίου. Φυσικά, η υιοθέτηση φιλοσοφικών απόψεων είναι ουσιώδης προϋπόθεση για να διάγει κανείς φιλοσοφικό βίο: Η φιλοσοφική τέχνη του βίου συνδυάζει την πρακτική δραστηριότητα με το φιλοσοφικό λόγο. Αλλά οι διάλογοι της πρώτης πλατωνικής περιόδου δεν αποσαφηνίζουν την ακριβή σύνδεση μεταξύ των απόψεων που έχει κανείς και της ζωής που ζει. Οι απόψεις του Σωκράτη απλώς δεν επαρκούν για την εξήγηση του τρόπου ζωής του. Και ίσως να συμβαίνει πάντοτε έτσι. Εκείνο που θα πρέπει να περιμένουμε από το φιλοσοφικό βίο, στην καλύτερη περίπτωση, είναι η αρμονική συνύπαρξη των απόψεων και των πράξεων που τον συνιστούν και όχι απόψεις που να συνεπάγονται συγκεκριμένες πράξεις. Τόσο οι «απόψεις» όσο και οι «πράξεις» αποτελούν εξίσου μέρη της ζωής· δεν υπάρχει λόγος η μία να έχει προτεραιότητα απέναντι στην άλλη.

Ο Σωκράτης φαίνεται βέβαιος ότι ο δικός του τρόπος ζωής —η ζωή που εξετάζει στην *Ἀπολογία* (38a5-6)— είναι ο καλύτερος για όλα τα ανθρώπινα όντα. Αλλά δεν έχει επιχείρημα προκειμένου να πείσει εκείνους που

διαφωνούν μαζί του ή που απλώς δεν ενδιαφέρονται. Δεν έχει τίποτα να πει στον Ευθύφρονα για να τον κάνει να μείνει, όταν εκείνος θέλει να ξεφύγει από τη συζήτησή τους (*Εὐθφ.* 15e3-16a3). Δεν μπορεί να ασκήσει πίεση προκειμένου να πείσει τον Πρωταγόρα να ξεκινήσουν τη συζήτησή τους από την αρχή, όταν αυτός του λέει ότι είναι ώρα να συζητήσουν για κάτι άλλο (*Πρωτ.* 361d5-362a4). Ο Σωκράτης απευθύνει μία πρόσκληση την οποία κανείς δεν είναι υποχρεωμένος να δεχθεί. Η τέχνη του βίου που προτείνει θέλει να έχει καθολική ισχύ, αλλά ο ίδιος δεν διαθέτει το επιχείρημα για να αποδείξει ότι όντως έτσι είναι τα πράγματα.

Ο Πλάτων στην *Πολιτεία* αναλαμβάνει να παραγάγει ακριβώς ένα τέτοιο επιχείρημα. Παρουσιάζει διάφορους μεγαλειώδεις στοχασμούς για να δείξει ότι ο φιλοσοφικός βίος —που αντλεί την έμπνευσή του από τη ζωή του Σωκράτη, αλλά δεν ταυτίζεται απόλυτα με αυτή[98]— είναι πράγματι ο καλύτερος για όλους, φιλοσόφους και μη. Και γι' αυτό πρέπει να περιγράψει πώς είναι στην πραγματικότητα τα ανθρώπινα όντα, τη φύση της ανθρώπινης ψυχής και του *εὖ ζῆν*, το είδος του πολιτικού συστήματος που δίνει στη φιλοσοφία την υπεροχή που θεωρεί ότι της αξίζει, το εκπαιδευτικό σύστημα που θα επιτρέψει στους ανθρώπους να θέσουν το φιλοσοφικό βίο πάνω από οποιονδήποτε άλλο, τα είδη των αντικειμένων που μία τέτοια εκπαίδευση θα τους κάνει να γνωρίσουν και να τους αποδώσουν αξία (τις Ιδέες), καθώς επίσης και τα όρια και τους περιορισμούς των εναλλακτικών προς τη φιλοσοφία μαθήσεων, τεχνών και πρακτικών – της σοφιστείας, της επιστήμης, της ποίησης, της παραδοσιακής ηθικής και της θρησκείας. Αυτά είναι τα «αιώνια» προβλήματα της φιλοσοφίας. Η *Πολιτεία* εγκαινιάζει τη φιλοσοφία έτσι όπως την καταλαβαίνουμε οι περισσότεροι από εμάς σήμερα.

Το φιλοσοφικό πρόγραμμα του Πλάτωνα έχει δύο σημαντικές επιπτώσεις. Πρώτον, είναι σχεδιασμένο για να ισχύει για όλους τους ανθρώπους ανεξαιρέτως: στοχεύει στο να δείξει ότι ο φιλοσοφικός βίος είναι προς το συμφέρον όλων και ότι, επομένως, όλοι έχουν λόγο να τον ακολουθούν όσο το δυνατόν πιο πιστά. Η πλατωνική τέχνη του βίου παράγει ένα μόνο έργο, το οποίο όλοι θα έπρεπε να προσπαθήσουν να μιμηθούν. Δεύτερον, η οικουμενική προσέγγιση του Πλάτωνα δεν μπορεί να προχωρήσει χωρίς να απαντήσει σε έναν τεράστιο αριθμό ουσιωδών ερωτημάτων ηθικής, εκπαιδευτικής, πολιτικής, αισθητικής, γνωσιολογικής και μεταφυσικής φύσεως. Το ενδιαφέρον και η σπουδαιότητα των εκφραζομένων απόψεων τους δίνουν τη δική τους, αυτόνομη ζωή. Και είναι εύκολο —ή τουλάχιστον έχει γίνει εύκολο— να θεωρήσει κανείς ότι μοναδικός σκοπός της φιλοσοφίας είναι το να θέσει και να απαντήσει σε αυτά τα ερωτήματα, χωρίς να ενδιαφερθεί για τον απώτερο σκοπό στον οποίο κάποτε υποτάσσονταν. Προσωπικά, δεν έχω καμία αμφιβολία ως προς το ότι τα ερωτήματα αυτά αξίζει να τεθούν και

να απαντηθούν. Όμως αυτό δεν θα έπρεπε να συσκοτίζει το γεγονός ότι ένας άλλος, ζωτικός σκοπός της φιλοσοφίας δεν είναι αυτή καθαυτή η παραγωγή απόψεων, αλλά η εδραίωση ενός τρόπου ζωής. Και ο τρόπος ζωής, η τέχνη του βίου που ο Πλάτων παρουσίασε μέσω του Σωκράτη στα έργα της πρώιμης περιόδου του, δεν ήταν προφανώς ένας τρόπος τον οποίο ήταν υποχρεωμένοι όλοι, βάσει ορθολογικών κριτηρίων, να ακολουθήσουν.

Η πρόσκληση του Σωκράτη στους συνομιλητές του είναι προτρεπτική και μη δογματική. Η στάση του είναι μετριοπαθής: Θέλει να ακολουθήσουν οι άλλοι το νέο τρόπο ζωής που προτείνει, αλλά δεν έχει επιχειρήματα για να τους πείσει ότι πρέπει να το κάνουν. Η θέση του Πλάτωνα είναι πιο φιλόδοξη και πιο ακραία: Θεωρεί ότι ένας συγκεκριμένος τρόπος φιλοσοφικού βίου είναι ο καλύτερος για όλους και είναι πεπεισμένος ότι μπορεί να το αποδείξει. Όμως, εκτός από αυτές τις δύο προσεγγίσεις υπάρχει και μία τρίτη, πιο εξατομικευμένη εναλλακτική πρόταση. Η φιλοσοφία θα μπορούσε, επίσης, να είναι η προσπάθεια ανάπτυξης ενός τρόπου ζωής που να είναι μοναδικός για κάθε μεμονωμένο άτομο, και να μην αποτελεί μίμηση προτύπου ούτε και καθαυτό πρότυπο για οποιονδήποτε. Μια τέτοια προσέγγιση εστιάζεται στον καινοτόμο χαρακτήρα της σωκρατικής τέχνης του βίου και θεωρεί αυτή την καινοτομία ως το σπουδαιότερο επίτευγμά του. Δίνει λιγότερη προσοχή στο συγκεκριμένο περιεχόμενο των απόψεων του Σωκράτη, στην ουσία της συγκεκριμένης ζωής την οποία υπερασπίζεται, και επικεντρώνεται στο γεγονός ότι δημιούργησε τον εαυτό του έτσι ώστε να αποτελέσει ένα ριζικά νέο τύπο ανθρώπου, ένα νέο είδος ατόμου. Ο Montaigne, ο Nietzsche και ο Foucault, που η τέχνη των βίων τους θα μας απασχολήσει στη συνέχεια, θεωρούσαν ότι αυτό είναι η φιλοσοφία.

Όταν θα επιχειρώ να ερμηνεύσω τους φιλοσόφους αυτούς, θα προσπαθήσω να έχω δύο πράγματα στο νου μου. Πρώτον, την υπόθεση ότι εκείνοι που μπορούν όντως να θεωρηθούν φιλόσοφοι πρέπει να παράγουν θετικές απόψεις – με μία έννοια του «θετικού» την οποία θα προσπαθήσω να αποσαφηνίσω καθώς θα προχωρούμε. Παρ' όλο που θεωρώ ότι ένα μεγάλο μέρος της φιλοσοφίας είναι αφιερωμένο στην παραγωγή τέτοιου είδους απόψεων, θα υποστηρίξω ότι αυτό δεν συνιστά τη μόνη νόμιμη ενασχόλησή της. Δεύτερον, το γεγονός ότι ακόμη και φιλόσοφοι που στόχο είχαν να δημιουργήσουν έναν εντελώς πρωτότυπο τρόπο ζωής και οι οποίοι, ιδιαίτερα ο Nietzsche και ο Foucault, διαφωνούν σε πολλά σημεία ριζικά με τις απόψεις και τον τρόπο ζωής του Σωκράτη, εξακολουθούν να στρέφονται σ' αυτόν ως πρότυπο για το δικό τους έργο. Γιατί λοιπόν συμβαίνει αυτό; Τι είναι εκείνο που επιτρέπει στον πλατωνικό Σωκράτη να λειτουργεί ως πρότυπο σε ένα εγχείρημα που μοιάζει, μέσω της έμφασης που δίνει στην πρωτοτυπία, να απαιτεί την κατάργηση των προτύπων; Και γιατί ακόμη και εκείνοι που

θεωρούν ότι είναι εχθροί του επιστρέφουν σ' αυτόν; Η απάντηση εμπεριέχει την άποψη του Kierkegaard, με την οποία ξεκίνησε το παρόν κεφάλαιο, ότι δηλαδή ο πραγματικός φιλόσοφος μπορεί κάποιες φορές να παραμένει σιωπηλός. Στο υπόλοιπο τμήμα αυτού του βιβλίου θα προσπαθήσω να αρθρώσω τη σιωπή του Σωκράτη δίνοντάς της φωνή· ή μάλλον, θα προσπαθήσω να ανοίξω ένα χώρο όπου να μπορεί να ακουστεί η σιωπή του.

Το ειρωνικό βλέμμα του Σωκράτη δεν στρέφεται μόνο προς τους συνομιλητές του, αλλά και προς τους ερμηνευτές του. Πολλοί από αυτούς, αρχής γενομένης από τον ίδιο τον Πλάτωνα, προσπάθησαν να καταλάβουν τι ακριβώς σήμαινε, να γεμίσουν το περίγραμμα του ήρωα των σωκρατικών διαλόγων. Φαίνεται όμως ότι δεν υπάρχει τρόπος να γίνει κάτι τέτοιο με ασφάλεια, δεν υπάρχει τρόπος να καταλάβουμε μια και καλή ποιος ήταν πράγματι ο Σωκράτης του Πλάτωνα: όσα και να μάθουμε γι' αυτόν, δεν θα γνωρίσουμε ποτέ πώς έκανε αυτά που έκανε. Αντί γι' αυτό, ας προσπαθήσουμε να εκμεταλλευτούμε τη σιωπή του. Παρ' ότι το εγχείρημα είναι δύσκολο και οι περισσότεροι δεν έχουμε πιθανότητες να επιτύχουμε, ας προσπαθήσουμε να καθιερώσουμε, όπως εκείνος έκανε, το δικό μας τρόπο να πράττουμε, το δικό μας συνδυασμό απόψεων και πράξεων, τη δική μας φιλοσοφική τέχνη του βίου. Ας μιμηθούμε τη δομή του γενικότερου σχεδίου του χωρίς να αποδεχόμαστε τη συγκεκριμένη μορφή που έδωσε στη δική του ζωή. Οι τρόποι επιδίωξης αυτού του στόχου είναι αμέτρητοι. Ακόμη και το να προσέξει κανείς τους στοχαστές που είχαν κοινό στόχο με τον Σωκράτη και να αναλογιστεί πώς έφτιαξαν τις δικές τους ατομικές ανταναχλάσεις του μέσα από το στοχασμό τους για τον Σωκράτη μπορεί να είναι ένας τρόπος άσκησης της φιλοσοφικής τέχνης του βίου.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ
Φωνές

4

Ένα πρόσωπο για την ορθολογικότητα του Σωκράτη

«Περί της φυσιογνωμίας», του Montaigne

[A] Δεν είναι εδώ μέσα η διδασκαλία μου, είναι η μελέτη μου· δεν είναι μάθημα γι' άλλους, αλλά για εμένα ... Εδώ και πολλά χρόνια, δεν έχω παρά τον εαυτό μου σαν στόχο των σκέψεών μου, δεν ελέγχω και δεν μελετώ παρά αυτόν κι αν μελετώ άλλο πράγμα, είναι για να το βάλω ξαφνικά σ' εφαρμογή πάνω μου ή, για να το πω καλύτερα, μέσα μου ... Τι πραγματεύεται πλατύτερα ο Σωκράτης παρά περί του εαυτού του; Πού οδηγεί συχνότερα τις συζητήσεις των οπαδών του παρά στην κουβέντα γύρω από τους εαυτούς τους, όχι γύρω από το μάθημα του βιβλίου τους, αλλά γύρω από την ουσία και κίνηση της ψυχής τους;

MICHEL DE MONTAIGNE, «Περί της εξάσκησης»

Ο Σωκράτης των έργων της πρώτης πλατωνικής περιόδου λέει πολύ λίγα. Ο Σωκράτης της μέσης και ύστερης πλατωνικής περιόδου λέει πάρα πολλά· οι απόψεις του είναι υπερβολικά σύνθετες και μεγαλόπνοες. Ανέκαθεν δε, υπήρχε η άποψη ότι αναμφίβολα η φωνή του ανήκει στον ίδιο τον Πλάτωνα. Αλλά έχουμε και τον Σωκράτη του Ξενοφώντα, ο οποίος μιλάει –και μάλιστα διαρκώς– και λέει πράγματα που είναι αρκετά προφανή, ώστε μοιάζουν να μην έχουν ανάγκη τη μεσολάβηση της ιδιοφυΐας του Πλάτωνα. Ο Σωκράτης του Ξενοφώντα έχει απόψεις που ακόμη και κάποιος με τα μέτρια φιλοσοφικά χαρίσματα του Ξενοφώντα –ίσως μάλιστα ιδιαίτερα κάποιος με τα μέτρια φιλοσοφικά χαρίσματα του Ξενοφώντα– θα ήταν σε θέση να αναπαραγάγει.[1] Επιπλέον, οι διαρκείς υπομνήσεις του Ξενοφώντα ότι ο ίδιος ήταν παρών σε πολλές συζητήσεις, τις οποίες αναφέρει, σε αντίθεση με το γεγονός ότι ο Πλάτων απουσιάζει ο ίδιος από το έργο του –απουσία σκόπιμη, που του προσδίδει το κύρος της αυθεντίας– βοήθησαν στο παρελθόν ολόκληρες γενιές αναγνωστών να πεισθούν ότι η εικόνα που παρουσιάζει ο Ξενοφών ανταποκρίνεται στη σωκρατική πραγματικότητα.[2]

Στη διάρκεια των διακοσίων χρόνων που προηγήθηκαν του δέκατου ένατου αιώνα, τα γραπτά του Ξενοφώντα αποτέλεσαν την κύρια πηγή όσον αφορά τη ζωή και τις απόψεις του Σωκράτη ως ιστορικού προσώπου. Ένα από τα βασικά κείμενα υπήρξε το έργο του François Charpentier, *La vie de Socrate*. Βασισμένη στον Ξενοφώντα, η «βιογραφία» αυτή εμφανίστηκε το 1650, γνώρισε πολλές ανατυπώσεις και μεγάλη κυκλοφορία. Ο Fénelon, επίσης, συνέθεσε τη ζωή του Σωκράτη με βάση τον Ξενοφώντα, και την περιέλαβε στο έργο του *Abrégé des vies des anciens philosophes*, το 1726.[3] Ο Σωκράτης του Πλάτωνα άρχισε να αντικαθιστά τη φλύαρη αντανάκλαση του Ξενοφώντα μόνο όταν η ειρωνεία απέκτησε τη σημαντική θέση την οποία της απέδωσε αργότερα ο Ρομαντισμός.[4]

Υπάρχει μία γενική αντίληψη σύμφωνα με την οποία οι φιλόσοφοι πρέπει να έχουν τις δικές τους θετικές απόψεις. Ο όρος «θετικές απόψεις» συνήθως περιλαμβάνει θεωρίες σχετικά με τη φύση των πραγμάτων γενικά και τα ανθρώπινα όντα ειδικότερα, με την ουσία της γνώσης, της αλήθειας και της αγαθότητας, καθώς και με οτιδήποτε άλλο θεωρείται απαραίτητο προκειμένου να κατανοήσει ο άνθρωπος ποια είναι η θέση του στον κόσμο και πώς να ζει καλά μέσα σε αυτόν. Αυτή την παράδοση εγκαινίασε η *Πολιτεία* του Πλάτωνα, στην οποία οι ειδήμονες του βίου είναι οι φιλόσοφοι, που ζουν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο και καθορίζουν πώς θα έπρεπε να ζει ο καθένας μέσα στην πόλη. Οι φιλόσοφοι του Πλάτωνα είναι ειδήμονες επειδή η θεωρητική τους γνώση τους επιτρέπει να ζουν οι ίδιοι καλά, και το γεγονός ότι κατανοούν την ανθρώπινη φύση τούς επιτρέπει να γνωρίζουν ποιο είναι το βέλτιστο για τους συμπολίτες τους. Είναι οι χειροτέχνες, οι τεχνίτες, οι καλλιτέχνες του βίου. Έχουν εξασφαλίσει για τον εαυτό τους το *εὖ ζῆν* και βοηθούν τους άλλους να το προσεγγίσουν όσο τους επιτρέπουν οι ικανότητές τους.

Σήμερα, οι περισσότεροι άνθρωποι και οι περισσότεροι φιλόσοφοι δεν πιστεύουν πλέον ότι ο φιλοσοφικός βίος είναι ο καλύτερος. Γι' αυτό δεν είναι δυνατόν να διαδραματίσουν οι φιλόσοφοι το ρόλο που ο Πλάτων (και ο Αριστοτέλης μετά από αυτόν) οραματίστηκε για λογαριασμό τους και τον οποίο πολλοί ανέλαβαν, με ασυνέχειες και με τεράστιες παραλλαγές, μέχρι τις μέρες μας. Ακόμη και στην αρχαιότητα, η πλατωνικο-αριστοτελική άποψη ότι η πρακτική σημασία της φιλοσοφίας πηγάζει άμεσα από τη θεωρητική φύση της δεν ήταν αποδεκτή από διάφορες σχολές — οι Στωικοί υπήρξαν πιο μετριοπαθείς, αλλά οι Κυνικοί ήταν πολύ επικριτικοί. Ωστόσο, η έμφαση που δίνουμε σήμερα στη θεωρητική (που συμπεριλαμβάνει, βεβαίως, την ηθική και πολιτική) έρευνα μας έκανε να χάσουμε από τα μάτια μας τις διάφορες αντιλήψεις για τη φιλοσοφία, που επικρατούσαν στην αρχαιότητα. Ο Michael Frede έχει γράψει ότι «κατά κανόνα, δεν υποθέτουμε ότι ο άν-

θρωπος που αποδεδειγμένα δεν έχει δικές του, διακριτές φιλοσοφικές απόψεις δεν μπορεί να θεωρείται, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, φιλόσοφος. Εάν προχωρούσαμε βασιζόμενοι σε αυτή την υπόθεση, τότε δεν θα υπήρχαν και πολλοί άνθρωποι που θα τους θεωρούσαμε φιλοσόφους».[5] Ωστόσο, όπως δείχνει και η πραγματεία του Frede για τον Ευφράτη της Τύρου, αυτή η υπόθεση είναι πολύ πιο συνηθισμένη απ' όσο φανταζόμαστε. Ο Ευφράτης ήταν ένας καθ' όλα αξιοσέβαστος φιλόσοφος στα τέλη του πρώτου αιώνα μ.Χ. ο οποίος, εν μέρει λόγω του ότι μάλλον δεν παρήγαγε πρωτότυπες απόψεις που να εντάσσονται στη φιλοσοφία σήμερα, δεν εμφανίζεται πουθενά στο φιλοσοφικό κανόνα. Και όμως, ο Ευφράτης, σύμφωνα τουλάχιστον με τον Επίκτητο, υπήρξε «ένας φιλόσοφος που ήταν ολοφάνερο ότι είχε κατορθώσει να επιτύχει εκείνο που απαιτούσε η θεωρία των Στωικών από ένα φιλόσοφο: δηλαδή, να ζήσει σύμφωνα με τις γνώσεις που πήρε ή με όσα κατάλαβε ότι ισχύουν στη θεωρία».[6] Ο Ευφράτης φαίνεται ότι έζησε καλά και γνώρισε επιτυχίες — η ζωή του δεν έμοιαζε ούτε με τον ασκητισμό των Κυνικών ούτε με τα θεουργικά τεχνάσματα της ζωής του Απολλώνιου Τυανέα. Χαρακτηρίζεται δε ως φιλοσοφικός ο βίος του —παρ' ότι ο Ευφράτης δεν παρήγαγε σημαντικές θεωρητικές καινοτομίες και δεν προχώρησε στη θέσπιση κανόνων για τη ζωή των άλλων— ακριβώς επειδή ο βίος αυτός κατοπτρίζει την προσπάθειά του να εναρμονίσει τις απόψεις του, που έλκουν την καταγωγή τους από τους Στωικούς, με την υπόλοιπη ζωή του.

Η φιλοσοφία σήμερα, αν και εξακολουθεί να ενδιαφέρεται για τη φύση του αγαθού και τη σωστή πολιτική οργάνωση, βρίσκεται αντιμέτωπη με την ανεπανόρθωτη απώλεια του κύρους της, το οποίο πήγαζε από το γεγονός ότι κάποτε ήταν συνώνυμη με το βέλτιστο τρόπο ζωής του ανθρώπου. Θα μπορούσε, φυσικά, να υποστηρίξει κανείς ότι η ιδέα πως η φιλοσοφία αντιπροσωπεύει το βέλτιστο βίο ήταν απλώς και μόνο ένα όνειρο του Πλάτωνα και ότι οι φιλόσοφοι δεν υπήρξαν ποτέ καλύτεροι από τους υπόλοιπους ανθρώπους (εκτός, ίσως, παρά μόνο στα όνειρα). Το όνειρο του Πλάτωνα για πολύ καιρό έκανε τους ανθρώπους να ξαγρυπνούν, αλλά τελικά έπαψε να έχει τη γοητεία που κάποτε ασκούσε στη φαντασία μας. Ο φιλοσοφικός βίος έχασε σταδιακά το παραδειγματικό κύρος του και η φιλοσοφία υπαναχώρησε διατηρώντας πλέον το θεωρητικό στοιχείο της και μόνο: έχουμε πάψει να πιστεύουμε ότι η ζωή των φιλοσόφων συνιστά πρότυπο, το οποίο οι υπόλοιποι θα έπρεπε να ακολουθούν. Ωστόσο, αυτό δεν εμποδίζει τους φιλοσόφους να συνεχίζουν να θεωρούν ότι έχουν πολλά ακόμα να πουν για το πώς θα έπρεπε να ζει κανείς γενικότερα τη ζωή του. Στο κάτω κάτω, τι ωφελεί η φιλοσοφία, εάν δεν μπορεί να υποδείξει στους ανθρώπους τι να κάνουν;[7]

Ας υποθέσουμε, τώρα, πως συνδυάζουμε την άποψη του Πλάτωνα, που

λέει ότι οι φιλόσοφοι πρέπει να έχουν θετικές απόψεις, με την προσέγγιση του Ξενοφώντα, όταν απεικονίζει τον Σωκράτη ως κάποιον που ποτέ δεν έχασε ευκαιρία να λέει στους άλλους τι είναι σωστό και τι λάθος. Σε αυτή την περίπτωση, από τη στιγμή που οι σωκρατικοί διάλογοι του Πλάτωνα αντικατέστησαν τα κείμενα του Ξενοφώντα ως πηγή για τον «πραγματικό» Σωκράτη, μοιάζει φυσικό να απευθυνόμαστε στον Πλάτωνα για να ανακαλύψουμε τις θετικές απόψεις του Σωκράτη. Εάν ο Σωκράτης ήταν φιλόσοφος και οι διάλογοι του Πλάτωνα μας δείχνουν ποιος ήταν στην πραγματικότητα, και εάν οι φιλόσοφοι πρέπει να έχουν θετικές απόψεις, τότε ο πλατωνικός Σωκράτης πρέπει να είχε και ο ίδιος τέτοιου είδους απόψεις. Κι έτσι, είναι σχεδόν αδύνατον να αντισταθούμε στον πειρασμό να διαβάσουμε τους διαλόγους μόνο και μόνο για να εντοπίσουμε τις απόψεις του Σωκράτη – σχεδόν αδύνατον, αλλά όχι και εντελώς. Προσωπικά, στην πορεία αυτού του βιβλίου, κατόρθωσα να αντισταθώ στον πειρασμό και να μην προχωρήσω στην ανάγνωση των διαλόγων με στόχο να ανακαλύψω τη ζωή και το χαρακτήρα που παρουσιάζουν, αλλά σε μια ανάγνωση που σκοπός της είναι να φέρει στην επιφάνεια εκείνη τη μυστηριώδη τέχνη του Σωκράτη της επιμέλειας του εαυτού του.

Ο Montaigne, επίσης, προσπάθησε να ερμηνεύσει τον Σωκράτη με παρόμοιο τρόπο.[8] Δεν αποπειράθηκε απλώς να τον ερμηνεύσει, αλλά τον ακολούθησε και στο εγχείρημά του να διαπλάσει τον ίδιο του τον εαυτό: «[A] Είμαι εγώ ο ίδιος η ύλη του βιβλίου μου».[9] Η εσωτερική στροφή του Montaigne προσδίδει ζωντάνια στο κείμενό του: «[C] Τολμώ όχι μόνο να μιλάω για τον εαυτό μου, αλλά να μιλάω αποκλειστικά για τον εαυτό μου· ξεστρατίζω όταν γράφω γι' άλλο πράγμα κι απομακρύνομαι από το θέμα μου».[10] Αφιέρωσε μεγάλο μέρος της ζωής του αποκλειστικά στην απεικόνιση αυτής της ζωής, σε ένα βιβλίο το οποίο, εφ' όσον κατέστη το σημαντικότερο μέρος του βίου του, του προσέδωσε τη μορφή και την ουσία του:

> [C] Κι αν κανείς δεν με διαβάσει, έχασα το χρόνο μου που απασχολήθηκα τόσες ώρες απραξίας με σκέψεις τόσο χρήσιμες κι ευχάριστες; Καλουπώνοντας πάνω μου αυτό το προσωπείο, μου χρειάστηκε τόσο συχνά να ετοιμάσω και να τακτοποιήσω τον εαυτό μου για να τον φέρω στο φως, ώστε το ίδιο το μοντέλο έσφιξε και κάπως πήρε σχήμα. Ζωγραφίζοντας τον εαυτό μου για τους άλλους, ζωγράφισα τον εσώτερο εαυτό μου με χρώματα πιο καθαρά απ' ό,τι ήταν τ' αρχικά τα δικά μου. Δεν έφτιαξα περισσότερο το βιβλίο μου απ' ό,τι το βιβλίο μου μ' έφτιαξε, βιβλίο ομοούσιο με το συγγραφέα του, που αφορά τον ίδιο μου τον εαυτό, μέλος της ζωής μου· δεν έχει να κάμει με τρίτο, ξένο σκοπό, όπως όλα τ' άλλα βιβλία.[11]

Το έργο και η ζωή, το έργο και ο εαυτός του έγιναν αναπόσπαστο μέρος το ένα του άλλου.

«Ο μόνος πραγματικός στόχος» του Montaigne, σύμφωνα με τον Hugo Friedrich, «είναι ... να παραχωρήσει σε κάθε άνθρωπο το δικαίωμα που ο συγγραφέας διεκδικεί για τον εαυτό του, δηλαδή την ελευθερία τού να είναι ο εαυτός του».[12] Στις μέρες μας, δεν θα ήταν και τόσο συνηθισμένο να θεωρηθεί πως το εγχείρημα του Montaigne είναι άμεσα συνδεδεμένο με τη φιλοσοφία. Ωστόσο, εκτός από τη φιλοσοφία έτσι όπως την αντιλαμβανόμαστε τις περισσότερες φορές –ως προσπάθεια να δοθούν απαντήσεις, συστηματικά συνδεόμενες μεταξύ τους, σε ένα σύνολο προβλημάτων που τίθενται ανεξάρτητα– μία άλλη παράδοση, εξίσου φιλοσοφική, ασχολείται με αυτό που ονόμασα τέχνη του βίου, με την *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* ή αλλιώς με τη διάπλαση του εαυτού μας. Πρόκειται για την παράδοση στην οποία ανήκει ο Montaigne, ο οποίος ακολουθεί το δρόμο που χάραξε ο Σωκράτης. Στόχος της δεν είναι τόσο να κατασκευάσει μία θεωρία για τον κόσμο όσο να καθιερώσει και να δώσει έκφραση σε έναν τρόπο ζωής. Και εμφανίζεται, όπως είδαμε, σε τρεις παραλλαγές. Στην πρώτη εκδοχή της –ο Σωκράτης έτσι όπως παρουσιάζεται στα έργα της πρώιμης περιόδου του Πλάτωνα– διαμορφώνει έναν τρόπο ζωής που ο συγγραφέας του θεωρεί κατάλληλο σε γενικές γραμμές για όλο τον κόσμο, αλλά δεν παρέχει επιχειρήματα που να δείχνουν ότι όλοι, λογικά, είναι υποχρεωμένοι να τον ακολουθήσουν. Η δεύτερη –ο στόχος του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* αλλά και ο στόχος των φιλοσόφων από τον Αριστοτέλη μέχρι τον Kant– διαμορφώνει μια τέχνη του βίου που όντως ισχύει για όλους.[13] Η καθολικότητα αυτής της εκδοχής πρέπει να δικαιολογηθεί από ένα πλήθος θετικών θεωριών που εξηγούν τη γενική εφαρμογή της. Και το εγγενές ενδιαφέρον αυτών των θεωριών στηρίζει τη σύγχρονη αντίληψη για τη φιλοσοφία ως πεδίο που ασχολείται με παρόμοιες θεωρίες αποκλειστικά χάριν των ίδιων των θεωριών. Η τρίτη εκδοχή της φιλοσοφίας ως τέχνης του βίου σκοπό έχει να καθιερώσει έναν τρόπο ζωής κατάλληλο για το συγγραφέα του και όχι απαραίτητα για οποιονδήποτε άλλο άνθρωπο. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι αυτή η ατομικιστική εκδοχή της τέχνης του βίου στρεφόταν ανέκαθεν στον Σωκράτη ως πρότυπο, παρ' όλο που η δική του προσέγγιση καταλαμβάνει έναν ενδιάμεσο χώρο μεταξύ ατομικισμού και καθολικότητας. Εκ πρώτης όψεως, αυτό μοιάζει παράδοξο: γιατί θα έπρεπε μια τέτοια παράδοση διάπλασης του εαυτού να απευθύνεται σε κάτι πέρα από την ίδια τη συνείδηση του συγγραφέα της; Είναι άραγε δυνατόν να καταφεύγει κανείς σε ένα πρότυπο και ταυτόχρονα να προσπαθεί να κατασκευάσει έναν τρόπο ζωής μοναδικό για το συγγραφέα του, που να μην συνιστά μίμηση του επιτεύγματος του προτύπου; Κι ακόμη, τι το ιδιαίτερο έχει ο Σωκράτης, που τον καθιστά κατάλληλο πρότυπο για αυτή την παράδοση;

Πρόκειται για ερωτήματα στα οποία θα προσπαθήσω να απαντήσω καθώς προχωρούμε.

Το όνομα του Σωκράτη εμφανίζεται δεκατέσσερις φορές στην έκδοση του 1580 των *Δοκιμίων* του Montaigne· η έκδοση του 1588 περιέχει είκοσι νέες προσθήκες, και πενήντα εννέα επιπλέον η μετά θάνατον έκδοση του 1595.[14] Πώς χρησιμοποίησε τον Σωκράτη ο Montaigne; Τι έμαθε από αυτόν; Τι μπορούμε να μάθουμε εμείς από το παράδειγμα του Montaigne όσον αφορά την εξάρτηση από κάποιον άλλο για τη διάπλαση του δικού μας εαυτού; Και πώς μπορούμε *εμείς* να χρησιμοποιήσουμε τον Montaigne, εάν θέλουμε να κάνουμε δικό μας ένα τέτοιο εγχείρημα;

Τα ερωτήματα αυτά είναι πιεστικά, επειδή το εγχείρημα του Montaigne είναι τόσο έντονα ατομικό: «[C] Εδώ και πολλά χρόνια, δεν έχω παρά τον εαυτό μου σαν στόχο των σκέψεών μου, δεν ελέγχω και δεν μελετώ παρά αυτόν· κι αν μελετώ άλλο πράγμα, είναι για να το βάλω ξαφνικά σ' εφαρμογή πάνω μου ή, για να το πω καλύτερα, μέσα μου».[15] Το έργο του δεν είναι συνηθισμένο· άλλοι «[B] διαπλάθουν τον άνθρωπο· εγώ τον περιγράφω κι εμφανίζω έναν άνθρωπο ξεχωριστό, ιδιαίτερα κακοφτιαγμένο».[16] Ωστόσο, ο Montaigne συχνά καταφεύγει όχι μόνο στη σιωπηλή φιγούρα του Πλάτωνα, αλλά και στον φλύαρο Σωκράτη του Ξενοφώντα, που διαρκώς δίνει συμβουλές στους άλλους και είναι πάντοτε έτοιμος να τους δείξει πώς πρέπει να ζουν.[17] Μπορεί να πάρει κανείς την ξενοφώντεια αντανάκλαση του Σωκράτη στα σοβαρά και να θεωρεί, όπως ο Montaigne, ότι το έργο του πρέπει να είναι η περιγραφή και η διαμόρφωση του εαυτού του και μόνο;[18]

Παρ' ότι ο Σωκράτης του Ξενοφώντα υπήρξε πάντοτε πολύ σημαντικός για τον Montaigne, ο Πλάτων αποτελεί το κεντρικό σημείο αναφοράς στο δοκίμιό του «Περί της φυσιογνωμίας» [De la phisionomie], στο οποίο σύντομα θα επιστρέψω, καθώς επίσης και στο υπόλοιπο έργο του. Ωστόσο, ο δέκατος έκτος αιώνας δεν είχε προχωρήσει στη διάκριση μεταξύ των έργων πρώιμης, μέσης και ύστερης πλατωνικής περιόδου. Ο πλατωνικός Σωκράτης ήταν ο άνθρωπος που προχώρησε στη διαλεκτική αναζήτηση στον *Εύθύφρονα* και τον *Λάχη*, που ασχολήθηκε με την κοσμολογία στον *Φαίδωνα*, με τη γνωσιολογία, την πολιτική θεωρία, την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση και τη μεταφυσική στην *Πολιτεία*, και με τη μεταφυσική διαλεκτική στον *Σοφιστή* και τον *Φίληβο*. Ο Montaigne, ο οποίος διάβαζε Κικέρωνα και Σενέκα από τα παιδικά του χρόνια , επιχείρησε μία σύνθεση όλων των πηγών για τον Σωκράτη στις οποίες είχε πρόσβαση, και δεν είναι εύκολο πάντοτε να πούμε ποιος από τους αρχαίους συγγραφείς αποτέλεσε τη βασική πηγή για κάθε εκδοχή του Σωκράτη που συναντούμε στα διάφορα δοκίμιά του.

Όποιες κι αν ήταν οι πηγές του, ο Montaigne τις χρησιμοποιούσε πάντοτε επιλεκτικά. Ο δικός του Σωκράτης περιορίζεται αποκλειστικά στην ηθική,

και αυτό αποτελεί χαρακτηριστικό περισσότερο της εκδοχής του Ξενοφώντα παρά της εικόνας που παίρνουμε από τους μέσους και ύστερους διαλόγους του Πλάτωνα, χωρία των οποίων παραθέτει μεν ο Montaigne, αλλά όχι και τόσο συχνά όσο παραθέτει χωρία από τα έργα που σήμερα κατατάσσουμε στην πρώιμη πλατωνική περίοδο. Ο Montaigne συχνά αναφέρεται στην περίφημη ρήση του Κικέρωνα: «Ο Σωκράτης ήταν ο πρώτος που κατέβασε τη φιλοσοφία από τον ουρανό και την έφερε στην πόλη, την έβαλε στα σπίτια και την ανάγκασε να διερευνήσει τη ζωή, την ηθική, το καλό και το κακό».[19] Η εικόνα του Κικέρωνα ανταναχλά βασικά τον Σωκράτη της *Απολογίας* και των άλλων διαλόγων της πρώιμης πλατωνικής περιόδου και όχι τον ήρωα του *Φαίδωνος*, της *Πολιτείας* και του *Φιλήβου* ή του *Τιμαίου*.[20] Είναι πιθανόν μεταγενέστεροι συγγραφείς να θεώρησαν τον Σωκράτη στοχαστή που ενδιαφερόταν μόνο για θέματα ηθικής, υπό την επιρροή των *Απομνημονευμάτων*, σύμφωνα με τα οποία ο Σωκράτης απομακρύνθηκε τελείως από τη διερεύνηση της φύσης και αφιερώθηκε «σε μία διαλεκτική εξέταση των ανθρώπινων [δηλαδή, των ηθικών] ζητημάτων» (1.1.11-16).[21] Ο Montaigne ενδιαφέρεται βασικά γι' αυτό τον Σωκράτη που ασχολείται με καθαρά ηθικά θέματα, και εκείνο που προσέλκυσε την προσοχή του στη φιγούρα που παρουσιάζεται στον Ξενοφώντα δεν ήταν τόσο η καλοσυνάτη φλυαρία του όσο το γεγονός ότι εστίασε το ενδιαφέρον του σε ζητήματα ηθικής.

Ο Σωκράτης του Πλάτωνα, όπως και του Ξενοφώντα, θεωρούσε πολύ σημαντική την εντολή του μαντείου των Δελφών «*γνῶθι σαυτόν*». Ο Πλάτων καταφεύγει έμμεσα στην εντολή αυτή στην *Απολογία*, όταν ο δελφικός χρησμός παρακινεί τον Σωκράτη στην έρευνά του και τον κάνει να συνειδητοποιήσει ότι τελικά η σοφία του συνίσταται στο ότι έχει γνώση της ίδιας του της άγνοιας.[22] Στα *Απομνημονεύματα* (4.2.24-29), ο Ξενοφών ταυτίζει την αυτογνωσία γενικότερα με τη γνώση της φύσης και των ορίων των δυνάμεων του ανθρώπου. Αυτή η γνώση επιτρέπει στον άνθρωπο να συνειδητοποιεί ποιες είναι οι ανάγκες του και ποια μπορούν να είναι τα επιτεύγματά του. Του επιτρέπει να πραγματοποιεί αυτό που θέλει για τον εαυτό του και για τους φίλους του. Η γνώση αυτή σχετίζεται με το πόσο μακριά φτάνουν οι ικανότητές του. Ο σχολιασμός του ίδιου του Montaigne όσον αφορά το απόφθεγμα του Απόλλωνα συνδυάζει χαρακτηριστικά τις δύο πηγές από τις οποίες αντλεί τις γνώσεις του: «[B] "Εκτός από σένα, ω άνθρωπε" έλεγε εκείνος ο θεός, "καθετί μελετάει πρώτα πρώτα τον εαυτό του και, σύμφωνα με την ανάγκη του, έχει όρια για τους μόχθους του και για τις επιθυμίες του. Δεν υπάρχει κανένα πράγμα τόσο άδειο και στερημένο όσο εσύ, που αγκαλιάζεις το σύμπαν· είσαι εξεταστής δίχως γνώση, άρχοντας δίχως δικαιοδοσία κι εντέλει το κορόιδο της κωμωδίας"».[23]

Ο Montaigne θεωρεί ότι υπάρχει μία ουσιώδης σύνδεση ανάμεσα στην αυτογνωσία και τη συνειδητοποίηση των ορίων της δύναμης του κάθε ανθρώπου, την ικανότητά του να ζει μέσα στο πλαίσιο των περιορισμών που του επιβάλλει η φύση του. Και παρ' ότι η αντίληψη που έχει ο Montaigne για τη «φύση» είναι εξαιρετικά σύνθετη, ιδιόμορφη και χρειάζεται επεξήγηση,[24] η άποψή του συνιστά ανάπτυξη μιας ιδέας που εμφανίζεται ρητά στον Ξενοφώντα. Σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, ο Σωκράτης «πάντοτε επιδοκίμαζε τη ρήση "Να θυσιάζεις στους αθάνατους θεούς ανάλογα με τις δυνατότητές σου" και θεωρούσε ευγενή αρχή "το να αποδίδουμε ανάλογα με τις δυνάμεις μας (*καδδύναμιν*)" στις σχέσεις μας με φίλους και εχθρούς, και σε όλες τις δραστηριότητές μας» (*Απομν.* 1.3.3). Σχολιάζει ο Montaigne: «[B] "Καθένας κατά τις δυνάμεις του", ήταν η επωδός κι η ευνοούμενη φράση του Σωκράτη, φράση μεγάλης ουσίας», και συνάγει από αυτή την ακόλουθη συμβουλή: «Πρέπει να κατευθύνουμε και να σταματάμε τις επιθυμίες μας στα ευκολότερα και κοντινότερα πράγματα».[25] Η αυτογνωσία συνίσταται στην επίγνωση των ορίων μας. Ωστόσο, τα όρια αυτά δεν αφορούν μόνο τους περιορισμούς της ανθρώπινης σοφίας, που είναι καθολικοί και τους οποίους θεωρεί τόσο σημαντικούς ο πλατωνικός Σωκράτης στην *Απολογία*[26] και ο Montaigne στη συνέχεια. Αφορούν επίσης τους ηθικούς και ψυχολογικούς περιορισμούς κάθε συγκεκριμένου ατόμου. Ίσως να πρόκειται για ένα πιο ταπεινό μάθημα, που εναρμονίζεται απολύτως με το πρόσωπο που παρουσιάζει ο Ξενοφών, αρκετά σημαντικό ωστόσο για τον Montaigne ώστε να εισαγάγει μία ιταλική εκδοχή του ως μότο σε πολλά από τα βιβλία του.[27]

Ο Σωκράτης του Ξενοφώντα είναι όλο συμβουλές, ένας συμβατικός διδάσκαλος που θυμίζει σημερινό διευθυντή σχολείου, πάντοτε έτοιμος να κάνει τις κατάλληλες υποδείξεις σε όποιον έρχεται να τον συμβουλευτεί και τον οποίο συχνά πλησιάζει ο ίδιος πρώτος.[28] Δεν μοιάζει καθόλου αλαζονικός και διαθέτει σε πολύ μικρό βαθμό την ειρωνεία, σε αντίθεση με τον πλατωνικό αντίστοιχό του.[29] Είναι τόσο αβλαβής, που ο Kierkegaard αναρωτιέται γιατί άραγε οι Αθηναίοι θα επιχειρούσαν ποτέ να καταδικάσουν σε θάνατο έναν τέτοιο άνθρωπο.[30] Αλλά, φυσικά, η απάντηση είναι ότι σκοπός του Ξενοφώντα ήταν ακριβώς να δείξει ότι η πράξη της θανάτωσης ενός ανθρώπου σαν τον Σωκράτη ήταν εντελώς ακατανόητη: «Συχνά αναρωτήθηκα ποια θα μπορούσαν να είναι τα επιχειρήματα που χρησιμοποίησαν οι κατήγοροί του προκειμένου να πείσουν το λαό των Αθηνών ότι ο Σωκράτης ήταν άξιος της θανατικής καταδίκης» — αυτή είναι η πρόταση με την οποία ξεκινούν τα *Απομνημονεύματα*.[31] Ο Ξενοφών πέτυχε πολύ καλά το σκοπό του, αν και είμαστε τυχεροί που δεν διασώθηκε μόνο το δικό του έργο. Διότι, εάν υποθέσουμε ότι χανόταν η πλατωνική αφήγηση για τον Σωκράτη, ο λόγος για τον οποίο οι Αθηναίοι καταδίκασαν σε θάνατο τον Σωκράτη θα παρέ-

μενε για μας απολύτως μυστηριώδης. Και το μυστήριο αυτό θα μας είχε στερήσει το μεγαλύτερο και βαθύτερο μυστήριο που περιβάλλει τη φυσιογνωμία γύρω από την οποία περιστράφηκαν οι πλατωνικοί διάλογοι. Η νίκη του Ξενοφώντα θα σήμαινε, από αυτή την άποψη, μία δική μας απώλεια.

Επομένως, ο Montaigne συνδυάζει διάφορα στοιχεία από πολλές αρχαιοελληνικές πηγές προκειμένου να σχηματίσει το δικό του πορτρέτο του Σωκράτη. Ο χαρακτήρας που ενδιαφέρεται μόνο για ηθικά ζητήματα προκύπτει περισσότερο από τον Ξενοφώντα και τα έργα της πρώιμης περιόδου του Πλάτωνα και πολύ λιγότερο από τον *Φαίδωνα* ή την *Πολιτεία*. Τόσο ο Πλάτων όσο και ο Ξενοφών (περισσότερο όμως ο δεύτερος) μας δίνουν στοιχεία που στηρίζουν τον ισχυρισμό του Montaigne ότι

> [A] ο σοφός πρέπει —μέσα του— ν' αποτραβάει την ψυχή του από το πλήθος και να τη διατηρεί ελεύθερη κι ισχυρή να κρίνει ελεύθερα τα πράγματα· αλλά —σε ό,τι αφορά τις εξωτερικές εκδηλώσεις— ότι πρέπει να συμβαδίζει ολοκληρωτικά με τους αποδεκτούς τρόπους και συνήθειες. Η κοινωνία γενικά μπορεί να κάνει δίχως τις σκέψεις μας· όμως, αυτό που απομένει, όπως τις πράξεις μας, τη δουλειά μας, τις περιουσίες μας και την ίδια μας τη ζωή, πρέπει να το δανείζουμε και να το παραχωρούμε στην υπηρεσία της και στις κοινές απόψεις, όπως εκείνος ο καλός και μέγας Σωκράτης αρνήθηκε να σώσει τη ζωή του με την ανυπακοή στο δικαστή, έστω και σ' ένα δικαστή πολύ άδικο και παράνομο.[32]

Και παρ' όλο που ο ξενοφώντειος Σωκράτης, όπως και ο πλατωνικός, παίρνει στα σοβαρά το δελφικό χρησμό,[33] μόνο ο τελευταίος τον ερμηνεύει, όπως και ο Montaigne άλλωστε, ως προειδοποίηση που αφορά τα όρια του ανθρώπινου λόγου:

> [C] Όταν ο Σωκράτης πληροφορήθηκε πως ο Θεός της σοφίας του είχε αποδώσει την προσωνυμία του σοφού, ένιωσε έκπληξη· κι εξετάζοντας και ψάχνοντας για τον εαυτό του από την καλή κι από την ανάποδη, δεν έβρισκε καμιά βάση σε αυτήν τη θεία ετυμηγορία. Γνώριζε εξίσου με αυτόν δίκαιους, μετρημένους, αντρειωμένους, διαβασμένους και πιο εύγλωττους και πιο όμορφους και πιο χρήσιμους στην πατρίδα τους. Τέλος έφτασε στο συμπέρασμα πως δεν είχε διακριθεί από τους άλλους και δεν ήταν σοφός, παρά επειδή δεν μπορούσε να το χωνέψει· κι επειδή ο Θεός του θεωρούσε πρωτοφανή βλακεία στον άνθρωπο τη γνώμη ότι κατέχει τη γνώση και τη σοφία· κι επειδή το καλύτερο που ήξερε, ήταν η γνώση της άγνοιας κι η καλύτερη σοφία του, η απλοϊκότητα.[34]

Πώς χρησιμοποίησε ο Montaigne αυτό τον περίπλοκο συνδυασμό των πηγών του; Τι ρόλο έπαιξε στην εξέλιξη της σκέψης του αυτό το πολύπλευρο πορτρέτο του Σωκράτη; Ποια ήταν η λειτουργία αυτού του σύνθετου χαρακτήρα στη διάπλαση του δικού του εαυτού; Για να απαντήσουμε στις ερωτήσεις αυτές, θα πρέπει να στραφούμε στο προτελευταίο δοκίμιο του Montaigne, με τίτλο «Περί της φυσιογνωμίας». Το δοκίμιο αυτό είναι εξαιρετικά σύνθετο, φαινομενικά κακοδομημένο, συχνά αντιφατικό, δύσκολο να τοποθετηθεί σε ένα ευρύτερο πλαίσιο και αδύνατον να συζητηθεί εδώ έτσι όπως θα του άξιζε.[35] Αναφέρεται, μεταξύ άλλων, στις αδυναμίες της μάθησης, στην καρτερία των λαϊκών ανθρώπων, στα κακά του εμφυλίου πολέμου και τα προβλήματα που προξένησε στον Montaigne, στο φόβο του θανάτου, στο μεγαλείο της μορφής του Σωκράτη και στη φύση των κειμένων του ίδιου του Montaigne. Το ζήτημα της φυσιογνωμίας εμφανίζεται τόσο λίγο στο δοκίμιό του, ώστε πολλοί μελετητές αμφιβάλλουν εάν αυτό όντως συνιστά το κύριο θέμα του.[36] Θα δούμε στη συνέχεια εάν έχουν δίκιο.

Το δοκίμιο ξεκινά απότομα: «[B] Όλες σχεδόν οι γνώμες που έχουμε, είναι παρμένες από την αυθεντία και το κύρος άλλων. Τίποτα κακό σε αυτό· δεν θα καταφέρναμε να διαλέξουμε χειρότερα παρά από μόνοι μας, σ' έναν αιώνα τόσο ασθενικό. Ετούτη την καταγραφή των λόγων του Σωκράτη που μας άφησαν οι φίλοι του, δεν την επιδοκιμάζουμε παρά εξαιτίας του σεβασμού προς τη γενική παραδοχή του, κι όχι από δική μας γνώση: δεν είναι λόγοι σύμφωνοι με τις συνήθειές μας. Αν αυτή την ώρα γεννιόταν κάτι παρόμοιο, λίγοι άνθρωποι θα το εκτιμούσαν».[37] Ο Montaigne θα χρησιμοποιήσει αυτήν τη χρονική αντίθεση ανάμεσα στο λαμπρό παρελθόν και το παρηκμασμένο παρόν για να ασκήσει κριτική στην εποχή του, που δεν μπορεί πια να αντιληφθεί το φυσικό και προτιμά το υπερβολικό και το τεχνητό. Η αντίθεση ανάμεσα στο φυσικό και το τεχνητό, το εσωτερικό και το εξωτερικό, θα του επιτρέψει με τη σειρά της να εισαγάγει τη βασική εικόνα που, αν και εμφανίζεται σε λίγα μόνο σημεία, κυριαρχεί στη δομή του κειμένου του: την αντίθεση που υποδηλώνει η εικόνα του Σωκράτη ως Σιληνού, άσχημου εξωτερικά, υπόδειγμα «φυσικής ωραιότητας» εσωτερικά — στην εμφάνιση αλλά και στις ιδέες, που ήταν κατά βάθος τόσο πρωτότυπες αν και επιφανειακά κοινότοπες.

Η εικόνα του Σωκράτη ως Σιληνού ήταν κάτι πολύ συνηθισμένο στον αναγεννησιακό ουμανισμό. Ο Έρασμος την έκανε διάσημη στο απόφθεγμα 2201, *Sileni Alcibiadis*, που μετατρέπει τον άσχημο Σωκράτη σε πρόδρομο του Χριστού, «του πιο ξεχωριστού Σιληνού από όλους».[38] Κι ακόμη, ο Έρασμος φτάνει στο σημείο να κλείνει το έργο του *Convivium religiosum*, όπου συγκρίνει τον Σωκράτη με τον Απόστολο Παύλο, εικάζοντας ότι θα μπορούσαμε να απευθυνθούμε στον Σωκράτη με τα λόγια: «Sancte Socrates,

ora pro nobis».[39] Ο Rabelais διέδωσε την εικόνα αυτή ακόμη περισσότερο όταν τη συμπεριέλαβε στον πρόλογό του για τον Γαργαντούα. Τα βιβλία του, γράφει, μοιάζουν με τον Σωκράτη («που αναμφίβολα είναι ο πρίγκιπας των φιλοσόφων»), τον οποίο, εάν προσπαθούσες «να τον ζυγιάσεις από την εξωτερική του μορφή, δεν θα 'πιανε πεντάρα τσακιστή». Όμως παρ' όλο που τα βιβλία του, γράφει, είναι επιφανειακά ανόητα και άτεχνα, «θα βρεις εκεί λογιών λογιών καρπούς ... και γνώση μυστική, που θα φανερώσει μπρος στα μάτια σου τα υψηλότερα μυστήρια και τα αινίγματα εκείνα που κάνουν τις τρίχες σου να ορθώνονται, και τούτο όσον αφορά όχι μόνο τη θρησκεία, αλλά και την πολιτική, ακόμη και την οικονομία».[40]

Σε πολλές συζητήσεις που αφορούν το δοκίμιο «Περί της φυσιογνωμίας» προτείνεται η υπόθεση πως ο Montaigne αναφέρεται αποκλειστικά στο λόγο του Αλκιβιάδη στο *Συμπόσιον*, όπου παρουσιάζεται τόσο ωραία η εικόνα του Σωκράτη ως Σιληνού.[41] Δεν υπάρχει, βεβαίως, αμφιβολία ότι η βασική πηγή έμπνευσης του Montaigne είναι το *Συμπόσιον*. Ωστόσο, όταν αναφέρεται στο συγκεκριμένο επεισόδιο, ο Montaigne εισάγει ένα ξενοφώντειο στοιχείο το οποίο, απ' όσο γνωρίζω, δεν είχε προσεχθεί παλαιότερα: «[B] Ο Σωκράτης κάνει την ψυχή του να κινείται με κίνηση φυσική και συνηθισμένη. Έτσι μιλάει ένας χωριάτης, έτσι μιλάει μια γυναίκα. Δεν έχει ποτέ στο στόμα του άλλο από αμαξάδες, μαραγκούς, μπαλωματήδες και χτίστες. Οι λόγοι του είναι επαγωγές και παρομοιώσεις που αντλεί από τις κοινότερες και γνωστότερες πράξεις των ανθρώπων· ο καθένας τον καταλαβαίνει. Κάτω από τέτοια ευτελή μορφή, [«si vyle forme»[42]] ποτέ δεν θα είχαμε διακρίνει την ευγένεια και τη λαμπρότητα των θαυμαστών του συλλήψεων». Όλα αυτά προκύπτουν από το λόγο του Αλκιβιάδη,[43] εκτός από ένα στοιχείο, που έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τα όσα βάζει ο Πλάτων τον Αλκιβιάδη να λέει στο *Συμπόσιον*: «Εάν είσαι ανόητος ή απλώς δεν τον έχεις συνηθίσει, δεν θα μπορέσεις να συγκρατηθείς και να μην γελάσεις με τα επιχειρήματά του. Αλλά εάν τα δεις, όταν αποκαλύπτονται σαν τα αγάλματα [του Σιληνού], αν προχωρήσεις πιο βαθιά, θα συνειδητοποιήσεις ότι κανένα άλλο επιχειρήματα δεν έχει νόημα». Ο Αλκιβιάδης βεβαιώνει ότι μόνο πολύ λίγοι άνθρωποι είναι σε θέση να αποκαλύψουν τον Σωκράτη και να τον δουν έτσι όπως είναι – ισχυρίζεται δε ότι αυτός μπορεί να είναι και ο μόνος μεταξύ των στενών του φίλων που τον γνωρίζει πραγματικά: «Να είστε βέβαιοι, *κανείς σας* δεν τον καταλαβαίνει πραγματικά» (216c-d).[44]

Από πού, λοιπόν, προέρχεται η εκτίμηση του Montaigne ότι «*ο καθένας* μπορεί να τον καταλάβει»; Προέρχεται κατευθείαν από τον Ξενοφώντα, ο Σωκράτης του οποίου επιχειρηματολογούσε πάντοτε ξεκινώντας από τις ευρύτερα αποδεκτές προκείμενες και ο οποίος, σε αντίθεση με τον άνθρωπο που παρουσιάζει ο Πλάτων (που δεν του ήταν εύκολο να γίνει κατανοητός,

πόσο μάλλον και πιστευτός) «όποτε επιχειρηματολογούσε, κατάφερνε τους ακροατές του να θέλουν να συμφωνήσουν μαζί του καλύτερα από οποιονδήποτε άλλον έχω γνωρίσει».[45]

Ο Montaigne ακολουθεί μία διπλή στρατηγική. Πρώτον, κάνει μία συρραφή από διάφορες αφηγήσεις για τον Σωκράτη, που ταιριάζουν στους δικούς του σκοπούς. Δεύτερον, κατασκευάζει έναν μη τεχνικά φιλοσοφικό Σωκράτη, έναν Σωκράτη όσο το δυνατόν πιο συνηθισμένο, απλό και «φυσικό». Διότι σύμφωνα με μία από τις κεντρικές ιδέες του δοκιμίου θα έπρεπε να θαυμάζουμε και να προσπαθούμε να μιμηθούμε τον Σωκράτη, επειδή αποτελεί το καλύτερο παράδειγμα ανθρώπου που διακρίνεται από φυσικότητα, απαλλαγμένου από μηχανεύματα και τεχνάσματα. Ο Montaigne επανέρχεται διαρκώς στη φυσικότητα του Σωκράτη: «[B] Συλλαμβάνω εύκολα τον Σωκράτη στη θέση του Αλέξανδρου· τον Αλέξανδρον όμως στη θέση του Σωκράτη, δεν μπορώ. Όποιος ρωτήσει τον πρώτο τι ξέρει να κάνει, θα λάβει την απάντηση: "Να υποτάσσω τον κόσμο"· ο δεύτερος θα πει σε όποιον τον ρωτήσει: "Να κατευθύνω την ανθρώπινη ζωή σύμφωνα με τη φυσική της κατάσταση", γνώση πολύ πιο γενική, με μεγαλύτερη βαρύτητα, πιο θεμιτή».[46]

Ο Ξενοφών θεωρούσε την *εγκράτεια* ως το σημαντικότερο προτέρημα του Σωκράτη και πίστευε ότι αποτελεί τη βάση (*κρηπίδα*) της *ἀρετῆς* (*Ἀπομν.* 1.4.4-5). Και ο Montaigne τονίζει την εγκράτεια του Σωκράτη, την οποία θεωρεί ως την αρετή που του επέτρεψε να ακολουθεί τη φύση και να ενεργεί σύμφωνα με τις δυνάμεις του: «[B] Υπήρξε επίσης πάντα ίδιος κι όμοιος κι ανέβασε τον εαυτό του, όχι μ' εφευρήματα, αλλά με την ιδιοσυγκρασία του, στο ύψιστο σημείο σθένους. Ή, για να το πούμε καλύτερα, δεν ανέβασε τίποτα, αλλά κατέβασε μάλλον στο πρωταρχικό και φυσικό του σημείο, και σε αυτό υπέταξε το σθένος, τις τραχύτητες και τις δυσκολίες» — (σ. 1037· III.315). Όμως πάνω απ' όλα, ο Ξενοφών ήταν αποφασισμένος να αποδείξει ότι ο Σωκράτης ήταν εξαιρετικά χρήσιμος και επωφελής για τους φίλους του. Σε αντίθεση με το χαρακτήρα που παρουσιάζει ο Πλάτων, ο οποίος βασικά κρατούσε πράγματα για τον εαυτό του και έθετε ερωτήματα που στην ουσία ήταν διατυπωμένα έτσι ώστε να του φανερώσουν τι είναι η *ἀρετή*, ο ήρωας του Ξενοφώντα «ήταν τόσο χρήσιμος σε κάθε δραστηριότητα και με κάθε τρόπο ώστε ο καθένας που θα σκεφτόταν το θέμα και θα το μετρούσε σωστά θα καταλάβαινε ότι δεν υπήρχε τίποτα πιο ευεργετικό από το να σχετιστεί με τον Σωκράτη και να περάσει το χρόνο του μαζί του οπουδήποτε και κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες».[47] Αυτό εξόργιζε τον Kierkegaard: «Από τον Σωκράτη ο Ξενοφών δεν απεικονίζει αυτή την ωραία αρμονική ενότητα φυσικού καθορισμού και ελευθερίας, που υποδηλώνει ο όρος *σωφροσύνη*, αλλά έναν άχαρο συνδυασμό κυνισμού και αστικής χυδαιότητας

... Αντί για το αγαθό έχουμε το χρήσιμο, αντί για το ωραίο το ωφέλιμο».[48] Παρά ταύτα, στο πορτρέτο που φιλοτεχνεί ο Montaigne αντανακλάται, από αυτή την άποψη, η εικόνα που παρουσιάζει ο Ξενοφών και όχι ο Πλάτων: «[B] με βήμα μαλακό και κανονικό [ο Σωκράτης] πραγματεύεται τα χρησιμότερα θέματα [*utiles discours*]» (σ. 1038· III.315).[49]

Ο Σωκράτης του Montaigne προέρχεται από ένα συνδυασμό των διαφόρων πηγών και ο χαρακτήρας του είναι σύνθετος. Είναι ταυτόχρονα Σιληνός αλλά βρίσκεται και σε αρμονία με το φυσικό περιβάλλον, εγκρατής αλλά και χρήσιμος στους άλλους, ένας άνθρωπος ασυνήθιστος, που ωστόσο γίνεται εύκολα κατανοητός. Θεωρώ ότι αυτό είναι το αποτέλεσμα μιας συνειδητής στρατηγικής από την πλευρά του Montaigne, και διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στα κείμενά του. Ο ίδιος ο Montaigne αξιολογεί τις πηγές του: «[B] Συνέβηκε ευτυχώς, ο άνθρωπος ο πιο άξιος να γίνει γνωστός και να παρουσιαστεί στον κόσμο για παράδειγμα, να είναι εκείνος για τον οποίο έχουμε την πιο σίγουρη γνώση. Η ζωή του φωτίστηκε από τους πιο οξυδερκείς ανθρώπους που υπήρξαν ποτέ: οι μάρτυρες που έχουμε γι' αυτόν είναι θαυμαστοί σε αξιοπιστία κι επάρκεια» (σ. 1037· III.315).[50] Ωστόσο, αυτή η δήλωση έρχεται σε αντίθεση με τα όσα αναφέρονται στην αρχή του δοκιμίου, όπου, όπως είδαμε, υποστηρίζει ότι αποδεχόμαστε τις απόψεις του Σωκράτη «όχι από δική μας γνώση» εφ' όσον «δεν είναι λόγοι σύμφωνοι με τις συνήθειές μας», αλλά επειδή έχουν ήδη γίνει σεβαστές από όλο τον κόσμο. Έρχεται επίσης σε αντίθεση με το γεγονός ότι ο Montaigne φαίνεται να μην εμπιστεύεται απόλυτα καμία από τις πηγές του. Αυτός είναι σίγουρα ένας από τους λόγους για τους οποίους, στην πορεία του δοκιμίου, κατασκευάζει σταδιακά μία νέα σύνθετη εικόνα του Σωκράτη, η οποία συνδυάζει τις απόψεις του Πλάτωνα και του Ξενοφώντα, όπως επίσης τις μαρτυρίες του Κικέρωνα και του Πλούταρχου.

Το δοκίμιο «Περί της φυσιογνωμίας» είναι εντυπωσιακό, επειδή είναι γεμάτο από τέτοιου είδους αντιφάσεις – και από άλλες ακόμη, που σύντομα θα βρούμε μπροστά μας. Τι σημαίνουν αυτές οι αντιφάσεις; Πιστεύω ότι ο Montaigne τις χρησιμοποιεί για να μας προειδοποιήσει να μην αποδεχθούμε ανεπιφύλακτα τα όσα καταθέτουν οι «μάρτυρες» για τον Σωκράτη. Ακόμη και η περιγραφή του Αλκιβιάδη για τον Σωκράτη ως Σιληνό πρέπει να αντιμετωπιστεί ως περιγραφή «σιληνική»: δεν μπορούμε να την πάρουμε τοις μετρητοίς· πρέπει να την αποκρυπτογραφήσουμε για να την κατανοήσουμε. Δεν υπάρχει τίποτα σε αυτό το δοκίμιο, ούτε οι ιστορίες του Σωκράτη ούτε εκείνες του Montaigne, ούτε ακόμη και το ίδιο το κείμενο του Montaigne, που να μπορούμε να το εκλάβουμε ως έχει. Γιατί, πώς μπορούμε εντέλει να εμπιστευτούμε την εξωτερική εμφάνιση, αφού ζούμε σε έναν κόσμο όπου «[B] Δεν αντιλαμβανόμαστε παρά τα χαρίσματα [*graces*] που είναι οξυμένα, παραφουσκωμένα

κι εξογκωμένα από την επιτήδευση. Εκείνα που περνούν από μπροστά μας φυσικά και απλά, εύκολα διαφεύγουν από μια χονδροειδή όραση όπως είναι η δική μας· έχουν μια λεπτή και κρυφή ομορφιά· χρειάζεται καθαρή κι εντελώς καθαρμένη ματιά για ν' ανακαλύψουμε αυτή την κρυφή λάμψη. Η φυσικότητα δεν είναι μήπως πρωτοξαδέρφη για μας με την ανοησία, κι αξιόμεμπτη ιδιότητα;» (σ. 1037· III.314).

Ο Montaigne παρουσιάζει τον Σωκράτη ως πρότυπο ανθρώπου που έζησε σύμφωνα με τη φύση και όχι τεχνητά, προκειμένου να διαφοροποιήσει το δικό μας κόσμο από μια προγενέστερη εποχή, όπου η ζωή ήταν απλούστερη και πιο άμεση: «[B] Ο Σωκράτης κάνει την ψυχή του να κινείται με κίνηση φυσική και συνηθισμένη ... Ο κόσμος μας δημιουργήθηκε για την επίδειξη και μόνο ... Ο Σωκράτης δεν προτείνει καθόλου κούφιες ιδέες στον εαυτό του ... Ο καθένας μας είναι πλουσιότερος απ' ό,τι νομίζει· μας ανατρέφουν όμως [μαθαίνοντάς μας] τα δάνεια και τη ζητιανιά: μας συνηθίζουν να χρησιμοποιούμε περισσότερο τα ξένα αγαθά παρά τα δικά μας» (σσ. 1037-38· III.314-316).

Σε σχέση ειδικότερα με το δοκίμιο του Montaigne και γενικότερα με το φιλοσοφικό ζήτημα της διάπλασης του ίδιου μας του εαυτού θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί, και είναι πολύ φυσικό αυτό, μήπως, όταν βασιζόμαστε στον Σωκράτη, καταφεύγουμε κι εμείς στις δυνατότητες των άλλων περισσότερο από όσο στις δικές μας. Μπορεί ένας φιλόσοφος να προσπαθήσει να αρθρώσει ένα νέο, καθαρά ατομικό τρόπο ζωής και παρ' όλα αυτά να εξακολουθήσει να στηρίζεται στο πρότυπο κάποιου άλλου; Πότε η εξάρτηση γίνεται μίμηση; Αλλά ο Montaigne δεν μας αφήνει να θέσουμε αυτά τα ερωτήματα. Προτού ακόμη τα διατυπώσουμε, εκείνος έχει ήδη προχωρήσει σε μία επίθεση στη μάθηση, την οποία, όπως υποστηρίζει, δεν είχε ανάγκη ο Σωκράτης: «[B] Δείτε τον ν' απολογείται μπροστά στους δικαστές του ... δεν υπάρχει τίποτα δανεισμένο από την τέχνη ή από τις επιστήμες· σε αυτά αναγνωρίζουν οι πιο απλοί άνθρωποι τους τρόπους τους και τη δύναμή τους ... Έκανε μεγάλη χάρη στην ανθρώπινη φύση, δείχνοντάς της πόσα μπορεί αφεαυτής» (σ. 1038· III.315-16). Η μάθηση ήταν απλώς άχρηστη για τον Σωκράτη· για τους υπόλοιπους από εμάς μπορεί να είναι αναμφίβολα βλαβερή. Για να το αποδείξει αυτό, ο Montaigne επαναλαμβάνει σχεδόν κατά λέξη το απόσπασμα από τον *Πρωταγόρα*, που αποκηρύσσει την αγορά γνώσης από τους σοφιστές· και καταλήγει στο ότι την τροφή της ψυχής, τις γνώσεις «[C] τις καταπίνουμε τη στιγμή που τις αγοράζουμε ... με το πρόσχημα της θεραπείας, μας δηλητηριάζουν» (σ. 1039· III.316).[51]

Ο Montaigne επεξηγεί πόσο άχρηστη είναι η μάθηση με μία επίθεση κατά του Κικέρωνα: «[C] Θα είχα πεθάνει λιγότερο χαρωπά πριν να διάβαζα τα "Τουσκουλανικά"; Νομίζω πως όχι» (σ. 1039· III.317). Ωστόσο,

στην προηγούμενη σελίδα στηριζόταν στο κύρος του ίδιου έργου για να περιγράψει τον Σωκράτη ως τον άνθρωπο που κατέβασε κάτω στη γη την ανθρώπινη σοφία από τον ουρανό «[C] όπου έχανε την ώρα της» (σ. 1038· III.315).[52] Έχουμε, δηλαδή, ακόμη μία αντίφαση, όπως εκείνες που μόλις περιγράψαμε. Τελικά, θα πρέπει να εμπιστευθούμε τη μάθηση και πιο συγκεκριμένα τον Κικέρωνα ή όχι; Ακόμη μία φορά ο Montaigne φαίνεται να μας προειδοποιεί ότι η προφανής τακτική του μπορεί να μην αρκεί για να κατανοήσουμε το εν λόγω δοκίμιο.

Η επίθεση στη μάθηση συνεχίζεται. Ο Montaigne καταγγέλλει την τακτική που ήταν συνηθισμένη ακόμη και ανάμεσα στους «[C] πιο προσεκτικούς και τους πιο σοφούς» συγγραφείς της εποχής του να συσσωρεύουν πολλά ανάξια λόγου επιχειρήματα γύρω από λίγα πραγματικά καλά. Όλα αυτά, λέει, «[C] Δεν είναι παρά λεκτικές σοφιστείες που μας εξαπατούν». Κι εδώ, επίσης, η μάθηση συνιστά περισσότερο εμπόδιο παρά μέσο που οδηγεί στη σοφία. Σε αυτό το σημείο ίσως αρχίσουμε να πιστεύουμε ότι βρισκόμαστε μπροστά σε μία ακόμη έκφραση του σκεπτικισμού που αποτελεί το κεντρικό θέμα του δοκιμίου «Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν».[53] Όμως αυτή η εντύπωση δεν κρατάει για πολύ. Η στάση του Montaigne απέναντι στην πρακτική και τους συγγραφείς που μόλις καταδίκασε αλλάζει ξαφνικά: «[C] Εφόσον όμως αυτή η απάτη μπορεί να είναι χρήσιμη, δεν θέλω να ξεψαχνίσω περισσότερο». Και ο ίδιος επιδίδεται περιστασιακά σε αυτή την πρακτική: «[C] Αρκετές σοφιστείες αυτού του είδους υπάρχουν σε διάφορα σημεία του βιβλίου μου, είτε δάνεια, είτε μιμήσεις» (σσ. 1039-40· III.317-18).[54] Μπορεί να υπάρχουν (ποιος ξέρει;) κάποια «ανάξια λόγου επιχειρήματα» ακόμη και στο ίδιο το δοκίμιο που αναλύουμε τώρα. Εναπόκειται σ' εμάς να λάβουμε τα μέτρα μας, να μην διαβάζουμε με αυταρέσκεια και αδιαφορία, να μην παίρνουμε τα πράγματα έτσι όπως φαίνονται, ούτε καν την πρόζα του Montaigne ή τον εαυτό που κατασκευάζει αυτή η πρόζα.

Η επίθεση στη μάθηση —στην οποία και ο ίδιος δείχνει να είναι εξαιρετικά ευάλωτος, στο φως των διαρκών παραθέσεων, υπαινιγμών και περίπλοκων συζητήσεών του— μετατρέπεται σε έπαινο των καθημερινών ανθρώπων. Κοινοί και αμόρφωτοι άνθρωποι «[B] δεν ξέρουν ούτε τον Αριστοτέλη, ούτε τον Κάτωνα, ούτε από παραδείγματα, ούτε από φιλοσοφικά αξιώματα· από αυτά τα άτομα αντλεί καθημερινά η Φύση πράξεις σταθερότητας και καρτερίας, πιο άδολες και πιο αλύγιστες απ' ό,τι είναι εκείνες που με τόση φροντίδα σπουδάζουμε στο σχολείο» (σ. 1040· III.318-19). Ίσως οι άνθρωποι αυτοί να είναι οι μόνοι πραγματικοί οπαδοί του Σωκράτη στην εποχή του Montaigne. Ο Montaigne, όμως, δεν φτάνει σε αυτό το φαινομενικά προφανές συμπέρασμα. Αντί γι' αυτό, σταματάει σχεδόν αμέσως για να αφηγηθεί τη ζωή του στη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου και να μιλήσει για την πανώ-

λη, που έκανε την εμφάνισή της στη συνέχεια· μόνο μετά από λεπτομερείς αναφορές σε αυτό το νέο θέμα επιστρέφει και πάλι στο ζήτημα της μάθησης (σ. 1048· III.328).

Πολλοί αναγνώστες του Montaigne θεωρούν δύσκολο να εντάξουν οργανικά το απόσπασμα για τον εμφύλιο πόλεμο στο υπόλοιπο δοκίμιο.[55] Όμως στην πραγματικότητα, η συζήτηση για τον πόλεμο έχει πολλά και ποικίλα σημαντικά κίνητρα. Κατ' αρχάς, η δυστυχία που επέφερε ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία λειτουργεί ως μεταφορά για την κατάλυση της φυσικής τάξης πραγμάτων στον κόσμο του Montaigne, με την οποία ξεκινά το δοκίμιο. Δεύτερον, η ιδέα ενός πολέμου κατά τον οποίο μία χώρα διαιρείται και στρέφεται εναντίον του ίδιου της του εαυτού είναι μία εικόνα που περιγράφει σε μεγέθυνση την ψυχολογική κατάρρευση του ανθρώπινου εαυτού, όπου δύο ή περισσότερα μέρη του μάχονται μεταξύ τους. Ο Σωκράτης και οι κοινοί άνθρωποι, που μόλις είχε αρχίσει να επαινεί ο Montaigne, είχαν γλυτώσει από έναν τέτοιο ψυχικό εμφύλιο πόλεμο: όταν κανείς βασίζεται στη «φύση» και απομακρύνεται από το «τεχνητό», όταν αποφεύγει τη μεταξύ τους σύγκρουση, κατορθώνει να διατηρείται ακέραιος. Τρίτον, ο εμφύλιος πόλεμος δίνει στον Montaigne την ευκαιρία να περιγράψει τη δική του συμπεριφορά, που διακρίνεται από την ικανότητα αυτοελέγχου σε ακραίες συνθήκες, και έτσι να εισαγάγει στο δοκίμιο εκείνο που ξέρουμε ότι θεωρεί «το μόνο [του] θέμα», δηλαδή τον ίδιο του τον εαυτό. Κατά τη διάρκεια όλων των αναστατώσεων που επέφερε ο πόλεμος, ο ίδιος ο Montaigne, κατά δική του ομολογία, παρέμεινε με συνέπεια μετριοπαθής μέχρι το τέλος· γι' αυτόν το λόγο, γράφει: «[B] Έχω υποστεί όλα τα δυσάρεστα που η μετριοπάθεια κουβαλάει σε τέτοιες αρρώστιες ... για τους Γιβελίνους ήμουν Γουέλφος και για τους Γουέλφους Γιβελίνος» (σ. 1044· III.323). Και παρ' όλο που, όπως ο Σιληνός, παρουσίαζε τις διαφορετικές πλευρές του ανάλογα με τους ανθρώπους γύρω του,[56] ποτέ δεν κατηγορήθηκε επίσημα για προδοσία: «[B] ποτέ δεν παραβαίνω τους νόμους· κι αν κανείς μου ζητούσε λογαριασμό, θα έβγαινε να μου χρωστάει και ρέστα», γράφει (σ. 1044· III.323) κάνοντας ίσως μία ακόμη υπαινικτική αναφορά στα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα και ταυτίζοντας τον εαυτό του με τον Σωκράτη, κάτι που θα φανεί πιο καθαρά στη συνέχεια του δοκιμίου.[57]

Και ο Montaigne συνεχίζει παρατηρώντας πως ό,τι κι αν λένε οι άλλοι γι' αυτόν, ο ίδιος δεν δικαιολογεί ποτέ τον εαυτό του: «[C] Και σαν ο καθένας να έβλεπε μέσα μου τόσο ξεκάθαρα όσο εγώ, αντί να προφυλαχτώ από την κατηγορία, προχωρώ καταπάνω της και την ενισχύω περισσότερο με μια ειρωνική και κοροϊδευτική ομολογία, όταν δεν σωπαίνω ολότελα, λες και πρόκειται για κάτι ανάξιο απάντησης» (σ. 1044· III.323-24). Θεωρώ ότι η αναφορά στην ειρωνεία και τον εμπαιγμό είναι η πρώτη σαφής νύξη

του Montaigne ότι σκοπός του στο έργο αυτό, όπως και σε όλα τα *Δοκίμια*, είναι να παρομοιάσει τον εαυτό του με τον Σωκράτη. Είναι μία έντονη νύξη, ειδικότερα επειδή το συμπέρασμα το οποίο βγάζει από τα βάσανα που του προξένησε ο εμφύλιος πόλεμος απηχεί τη σωκρατική αυτάρκεια: «[B] Τελικά κατάλαβα πως το πιο σίγουρο ήταν να εμπιστευθώ τον εαυτό μου και τη φτώχια μου στον εαυτό μου· κι αν μου συνέβαινε ν' αποδειχθεί ψυχρή απέναντί μου η εύνοια της τύχης, να εμπιστευθώ ακόμα περισσότερο τις δικές μου δυνάμεις και να προσηλωθώ και ν' αποβλέψω ακόμα πιο πολύ στον εαυτό μου ... [C] Ο καθένας προστρέχει στον άλλον και θα προστρέχει αιωνίως, για το λόγο ότι κανείς δεν έχει προστρέξει στον εαυτό του» (σ. 1045· III.324-25). Ο Montaigne, παρά τις διαφορές του από τους αφελείς και αγράμματους κοινούς ανθρώπους, έχει κάτι από τον Σωκράτη.

Στο τέλος, ο Montaigne συνειδητοποιεί ότι ο εμφύλιος πόλεμος του έδωσε «[B] χρήσιμα κακά» («utiles inconveniens») από τα οποία πήρε δύο μαθήματα. Πρώτον, εφ' όσον η δική του λογική ικανότητα αποδείχθηκε ανεπαρκής, τον δίδαξαν «[B] με βουρδουλιές» να αποφεύγει τους άλλους και να μένει με τον εαυτό του: «[B] Κάνω κήρυγμα εδώ και τόσον καιρό στον εαυτό μου ν' αρκείται στις δυνάμεις του και διαχωρίζεται από τα ξένα πράγματα: παρ' όλα αυτά, ακόμα στρέφω διαρκώς το βλέμμα μου στο πλάι: η υπόκλιση, η ευνοϊκή λέξη κάποιου μεγαλόσχημου, μια αγαθή όψη, με βάζουν σε πειρασμό» (σ. 1045· III.325). Οι κίνδυνοι του εμφυλίου πολέμου του έδειξαν τα πλεονεκτήματα που αποκομίζει κανείς όταν δεν ανοίγεται στους άλλους. Δεύτερον, τα βάσανα που αντιμετώπισε ήταν μία προετοιμασία για άλλα, χειρότερα στο μέλλον· εκεί όπου υπάρχει μία δυσκολία, είναι πιθανόν να εμφανιστούν και άλλες, ίσως χειρότερες. Από τα βάσανα «[B] διδασκόμουν έγκαιρα να περιορίζω τη ζωή μου και να την τακτοποιώ για μια καινούργια κατάσταση. Η αληθινή ελευθερία είναι να έχεις απόλυτη ισχύ πάνω στον εαυτό σου» (σ. 1046· III.325).

Και στις δύο περιπτώσεις, ο Montaigne πέτυχε να αντικαταστήσει κάποιες φυσικές του κλίσεις, για τις οποίες ντρεπόταν, με μία συμπεριφορά που ήταν αποτέλεσμα μάθησης και για την οποία ήταν υπερήφανος. Όμως εκτός από τη συνεισφορά τους στη βελτίωση του χαρακτήρα του, τα βάσανα που έφερε ο πόλεμος εμπεριείχαν και ένα πολύ σημαντικό μάθημα: έδειξαν ότι τα τυχαία γεγονότα μπορούν να βοηθήσουν τον άνθρωπο να εξαλείψει τις φυσικές αδυναμίες του και να πετύχει την ισορροπία μέσα του, να φτιάξει έναν εαυτό καλύτερο από εκείνον που είχε πριν. Τα υλικά γι' αυτή την τέχνη του βίου μπορεί να τα βρει κανείς οπουδήποτε. Επιπλέον, το γεγονός ότι ο Montaigne χρησιμοποίησε τα βάσανά του για να κατασκευάσει ένα διαφορετικό εαυτό δείχνει ότι χρειαζόταν να δουλέψει πάνω στην ίδια του τη φύση για να τη βελτιώσει. Αυτό, όμως, τον διαχωρίζει από «[B] τους ανθρώπους του λαού

γύρω μου» στους οποίους τώρα επιστρέφει. Αυτοί δεν έχουν ανάγκη από τέτοια μαθήματα. Ενεργούν με καλοσύνη και ευγένεια χωρίς καν να έχουν μάθει πώς. Ακόμη μία φορά η μάθηση αποδεικνύεται αντίπαλος της φύσης: «[B] Εγκαταλείψαμε τη φύση και θέλουμε να της μάθουμε το μάθημά της, αυτής που μας καθοδηγούσε τόσο ευτυχισμένα και τόσο σίγουρα» (σ. 1048· III.330).

Ωστόσο, ακόμα κι έτσι, και παρά το γεγονός ότι η μάθηση έχει κηρυχθεί αντίπαλος της φύσης «[B] τα ίχνη της μάθησής της κι αυτό το λίγο που, χάρη στην αμάθεια, απομένει από την εικόνα της, αποτυπωμένο στη ζωή αυτού του αγροτικού πλήθους άξεστων ανθρώπων, η γνώση είναι αναγκασμένη να κάθεται να το δανείζεται καθημερινά, για να φτιάξει για τους μαθητές της πρότυπα σταθερότητας, ειλικρίνειας κι ηρεμίας» (σ. 1048· III.330). Με άλλα λόγια, παρ' ότι οι φυσικές κλίσεις μοιάζουν γενικά ανώτερες από εκείνες που αποκτώνται με τη μάθηση, όσοι δεν διαθέτουν την απλότητα των αμόρφωτων ανθρώπων είναι απαραίτητο να χρησιμοποιούν τη μάθησή τους για να ανακτήσουν τις φυσικές τάσεις που έχασαν στη διεφθαρμένη εποχή που ζουν και στην κατάστασή τους.

Οι δισταγμοί του Montaigne μοιάζουν να δημιουργούν σύγχυση. Εάν η φύση είναι τόσο φευγαλέα, εάν την έχουμε αφήσει τόσο πολύ πίσω μας, πώς μπορεί να πιστεύει ότι είμαστε ακόμη σε θέση να την ανακτήσουμε και, εμπνεόμενοι από το παράδειγμα του Σωκράτη, να την ακολουθήσουμε και να είμαστε αληθινά ο εαυτός μας, αληθινά αυτοί που είμαστε; Και αν, όπως προτείνει ο Montaigne, η μάθηση μπορεί να βοηθήσει σε αυτή την έρευνα, γιατί της επιτίθεται τόσο ανελέητα;

Ωστόσο, για μία φορά ακόμη ο Montaigne αρνείται να αντιμετωπίσει αυτά τα προφανή προβλήματα. Αντίθετα, αφήνει την αναφορά του στους απλούς ανθρώπους να φέρει στο νου του την αποφασιστικότητά τους μπροστά στο θάνατο — ένα θέμα που φαινομενικά είναι εντελώς νέο. Παραδοσιακά, η φιλοσοφία εθεωρείτο ως «προετοιμασία για το θάνατο» — και αυτή την παράδοση την είχε αποδεχθεί ο ίδιος ο Montaigne σε ένα από τα πρώτα δοκίμιά του, με τίτλο «Ότι η φιλοσοφία είναι μάθηση θανάτου» [Que philosopher c'est apprendre à mourir]. Τώρα, όμως, έχει διαφορετική άποψη: «[C] ο θάνατος είναι βέβαια το τέλος, όχι πάντως ο σκοπός της ζωής» γράφει προχωρώντας, απ' ό,τι φαίνεται, σε μία άμεση επίθεση κατά του Σωκράτη έτσι όπως εμφανίζεται στον πλατωνικό *Φαίδωνα*, κατά του Κικέρωνα και γενικά κατά του Στωικισμού. «[C] Αυτή η ίδια [η ζωή] είναι ο στόχος της, ο σκοπός της· η ορθή μελέτη της είναι να ρυθμίζει, να καθοδηγεί και να υπομένει τον εαυτό της» (σ. 1051· III.332-33). Ο Montaigne υποστηρίζει εδώ, χωρίς να είναι καθόλου πειστικός, ότι οι απλοί άνθρωποι δεν ξοδεύουν το χρόνο τους στο στοχασμό και την προετοιμασία

του θανάτου, και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι μορφωμένοι πρέπει να ακολουθήσουν το παράδειγμά τους.

Με την ιδέα αυτή, ο Montaigne επιστρέφει τελικά στον Σωκράτη, τον οποίο μοιάζει να έχει ξεχάσει με τη μακροσκελή παρέκβασή του. «[B] Δεν θα μας λείψουν οι καλοί δάσκαλοι, ερμηνευτές της φυσικής απλοϊκότητας. Ο Σωκράτης θα είναι ένας από αυτούς. Γιατί, απ' όσο θυμάμαι, μιλάει περίπου με αυτή την έννοια στους δικαστές που συνεδρίαζαν για ν' αποφασίσουν για τη ζωή του» (σ. 1052· III.334). Ο Σωκράτης μάς δείχνει το σωστό τρόπο να προσεγγίσουμε το δικό μας θάνατο· και, το σημαντικότερο, μας δείχνει πώς να ανακτήσουμε τη φύση μας και να είμαστε και πάλι ο εαυτός μας.[58]

Και μετά ακολουθεί ένα εντυπωσιακό απόσπασμα, που αποτελεί συμπύκνωση, αναδιάταξη και επιλεκτική παράφραση της πλατωνικής *Απολογίας*, από το οποίο ο Montaigne αφαιρεί τις αναφορές του Σωκράτη στη θεϊκή φωνή του και στην άποψη που εκφράζει, χωρίς απόλυτη βεβαιότητα, ότι η ψυχή μπορεί να ζήσει και μετά το θάνατο του σώματος. Ο Montaigne προειδοποιεί τους αναγνώστες του ότι παραθέτει το κείμενο από μνήμης και ότι τα λεγόμενά του δεν συνιστούν λέξη προς λέξη επανάληψη της απολογίας του Σωκράτη. Ωστόσο, διερωτάται: «[B] Δεν είναι άραγε αυτή μια αγόρευση [C] ξερή και υγιής, [C] αλλά και φυσική και ταπεινή, [B] αφάνταστης ανωτερότητας, [C] αληθινή, ειλικρινής και δίκαιη όσο καμία άλλη;».[59] Αντιπαραθέτει την απολογία που μόλις ανέφερε με το λόγο που ο ρήτορας Λυσίας είχε ετοιμάσει για τον Σωκράτη,[60] και τον οποίο ο Montaigne χαρακτηρίζει ως αγόρευση «[C] έξοχα δουλεμένη πάνω στο δικανικό ύφος, αλλά ανάξια ενός τόσο διάσημου ένοχου». Και συνεχίζει: «[C] Κι η πλούσια και ισχυρή του φύση θα μπορούσε να εμπιστευθεί στην τέχνη την υπεράσπισή της, και πάνω στη μεγαλύτερη δοκιμασία της ν' απαρνηθεί την αλήθεια και τη φυσικότητα, στολίδια της ομιλίας της, για να στολιστεί με τα ψιμύθια των σχημάτων και των πλαστών εικόνων ενός λόγου που θα τον είχε αποστηθίσει;» (σ. 1054· III.335-36).

Όμως, η αγόρευση που ο Montaigne βάζει στο στόμα του Σωκράτη συνιστά εκδοχή ενός λόγου που γράφτηκε αρχικά για κείνον από κάποιον τρίτο – από τον ίδιο τον Πλάτωνα. Επιπλέον, μόλις παραπάνω ο Montaigne έχει παραδεχθεί ότι αυτή την εκδοχή την έγραψε ο ίδιος για τον Σωκράτη! Εάν αυτό δεν είναι έντεχνη και μυθοπλαστική διαδικασία, τότε τι είναι; Και σαν να θέλει να υπογραμμίσει ακόμη μια φορά την άρνησή του να εμπιστευθεί μία και μόνη πηγή από την οποία να αντλήσει την άποψή του για τον Σωκράτη, ο Montaigne επικαλείται αμέσως την άποψη του Ξενοφώντα (που δεν εμφανίζεται πουθενά στα κείμενα του Πλάτωνα) ότι η στάση του Σωκράτη στο δικαστήριο οφείλεται στην απροθυμία του «[C] να παρατείνει κατά ένα χρόνο τα βαθιά του γεράματα και να προδώσει την αθάνατη ανάμνηση αυτού

του ένδοξου τέλους του».[61] Περιγράφει, επίσης, τον τρόπο με τον οποίο πεθαίνει ο Σωκράτης ως «[B] αδιάφορη και ήπια αντιμετώπιση του θανάτου», που μου φέρνει στο νου τη χρήση της λέξης *φαιδρός* από τον Ξενοφώντα (που σημαίνει ακριβώς «ανάλαφρος», «χαρωπός», «αμέριμνος») για να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο έφυγε από το δικαστήριο ο Σωκράτης[62] – μια στάση εντελώς αντίθετη από το σοβαρό και επίσημο τόνο στο τέλος της *Απολογίας* του Πλάτωνα. Αυτή η περιγραφή του ανάλαφρου Σωκράτη θυμίζει με τη σειρά της κάποιαν άλλη, την οποία θα έπρεπε να είχε λάβει περισσότερο υπόψη του ο Nietzsche, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο. Είναι η περιγραφή του Σωκράτη από τον ίδιο τον Montaigne στο δοκίμιο «Σχετικά με ορισμένους στίχους του Βιργίλιου» όπου, αφού έχει πει ότι προτιμά «[B] μια χαρωπή και κοινωνική σοφία»,[63] συνεχίζει: «[C] Ο Σωκράτης είχε όψη σταθερή, αλλά γαλήνια και γελαστή, όχι σταθερή όπως ο γερο-Κράσσος που κανείς δεν τον είδε ποτέ να γελάει. [B] Η αρετή είναι ευχάριστη και χαρούμενη ιδιότητα».[64]

Παρά το γεγονός ότι αντλεί πληροφορίες από διάφορες πηγές, τις οποίες χειρίζεται αναλόγως, ο Montaigne επιμένει ότι έχει αποδώσει εντελώς φυσικά το λόγο του Σωκράτη: «[C] Με μιαν ανεπιτήδευτη και αφελή τόλμη, με μια παιδιάτικη σιγουριά, [B] [εκφράζει] την άδολη και πρωταρχική εντύπωση [C] κι άγνοια [B] της φύσης» (σσ. 1054-55· III.336). Πώς είναι δυνατόν αυτό; Τι μπορεί να σημαίνει εδώ η λέξη «φύση», τη στιγμή που περιγράφει μία τόσο έντεχνη σύνθεση; Και πάλι, όμως, τα ερωτήματά μας παραμένουν αναπάντητα.

Οι συλλογισμοί του Montaigne για τη φυσικότητα της σωκρατικής απολογίας ανοίγουν ένα ακόμη δαιδαλώδες μονοπάτι μέσα στο λαβύρινθο αυτού του δοκιμίου. Τον παραπέμπουν σε στοχασμούς που αφορούν το γράψιμο. Ο Montaigne μόλις έχει επαινέσει τον Σωκράτη επειδή εκφώνησε έναν απλό και «φυσικό» λόγο (πράγμα, που όπως είδαμε, δεν ισχύει). Τώρα ισχυρίζεται ότι αυτός ο τρόπος ομιλίας εμπεριέχει την «[B] υπέρτατη τελειότητα και δυσκολία: καμία τέχνη δεν μπορεί να τη φτάσει»· θα μπορούσε να έχει επιτευχθεί μόνο σε ένα παρελθόν που υπήρξε απλούστερο. Σήμερα δεν ακολουθούμε πλέον τις φυσικές μας «[B] ικανότητες». Αντί γι' αυτό, «[B] περιστοιχιζόμαστε από τις ικανότητες των άλλων κι αφήνουμε τις δικές μας άεργες» (σ. 1055· III.337).

Ωστόσο, αυτό το παράπονο, που πιθανόν να διατυπώθηκε για πρώτη φορά όταν οι άνθρωποι συνειδητοποίησαν ότι έχουν παρελθόν, δεν ισχύει άραγε πολύ καθαρά και για τα ίδια τα κείμενα του Montaigne; Δεν είναι αλήθεια η κατηγορία που θα μπορούσε να του προσαφθεί ότι «[B] το μόνο που έχω κάμει εδώ είναι ένα μπουκέτο από ξένα λουλούδια και δεν έχω προσφέρει από τη μεριά μου παρά το σπάγκο για να τα δέσω»;[65] Ο Montaigne πα-

ραδέχεται ότι όντως έτσι συμβαίνει. Ομολογεί την ενοχή του για την εκτεταμένη χρήση παραθεμάτων, έμμεσων αναφορών και παραφράσεων σε όλο το βιβλίο του. Αλλά δικαιολογεί το γεγονός ότι στηρίζεται σε τέτοιου είδους «[B] δανεικά στολίδια» ισχυριζόμενος ότι ενδίδει στη μόδα της εποχής του – την ίδια μόδα του τεχνητού που έχει αποκηρύξει στην πρώτη σελίδα του δοκιμίου. Παρ' όλα αυτά υπερασπίζεται τον εαυτό του θεωρώντας ότι τα δάνειά του δεν έχουν σκοπό να τον «[B] καλύψουν» και να τον «[B] κρύψουν». Αυτό, ισχυρίζεται, «[B] είναι αντίθετο στο σχέδιό μου, σύμφωνα με το οποίο δεν θέλω να επιδεικνύω παρά ό,τι είναι δικό μου, και μάλιστα ό,τι είναι εκ φύσεως δικό μου» (σ. 1055· III.337-38).

Μπορούμε να αποδεχθούμε τη δικαιολογία του Montaigne; Νομίζω πως ναι. Όπως έχουμε δει στην περίπτωση του ίδιου του Σωκράτη, το μονοπάτι που οδηγεί στον εαυτό μας θα πρέπει να διασταυρωθεί με μονοπάτια άλλων, και μερικές φορές, όσο σκληρό και να φαίνεται, με το να τα χρησιμοποιούμε σχεδόν αποκλειστικά ως μέσο. Δεν υπάρχει άμεση αντιμετώπιση του ίδιου μας του εαυτού. Κάθε προσπάθεια για μια τέτοια αντιμετώπιση θα οδηγούσε στο κενό. Στο βαθμό που ο Montaigne χρησιμοποιεί προηγούμενα κείμενα για τους δικούς του σκοπούς (όπως στην περίπτωση του λόγου του Σωκράτη), και τα χρησιμοποιεί για να πλάσει κάτι πραγματικά δικό του με τα δικά τους μέσα, η δικαιολογία του είναι νόμιμη. Το εάν το εγχείρημά του είναι γενικότερα επιτυχημένο εξαρτάται από τη σπουδαιότητα των συγκεκριμένων σκοπών για τους οποίους χρησιμοποιεί τα «δανεικά στολίδια» του. Το ερώτημα είναι κατά πόσον αυτά που δανείζεται είναι πράγματι στολίδια και δεν αποτελούν μέρος της ίδιας του της ουσίας.

Δεν είναι σαφείς και ρητές όλες οι έμμεσες αναφορές και τα παραθέματα που χρησιμοποιεί ο Montaigne. Το παιχνίδι του είναι πιο σύνθετο:

> [C] Εγώ, ανάμεσα από τόσα δάνεια, νιώθω πολύ άνετα όταν μπορώ να υποκλέπτω κανένα, ώστε να το μεταμφιέζω και να το μεταμορφώνω για νέα χρήση. Μπρος στον κίνδυνο ν' αφήσω να εννοηθεί ότι αυτό γίνεται από έλλειψη κατανόησης της φυσιολογικής του χρήσης, του δίνω κάποια ιδιαίτερη στροφή με το χέρι μου, έτσι που να φαίνεται όσο γίνεται λιγότερο καθαρά πως είναι ξένο. Οι άλλοι βγάζουν στη φόρα κι απαριθμούν τις κλοπές τους: έτσι έχουν περισσότερο κύρος μπροστά στους νόμους απ' ό,τι εγώ. Εμείς που ακολουθούμε τη φύση, κρίνουμε πως η τιμή της ευρηματικότητας υπερέχει ασύγκριτα περισσότερο από την τιμή της παράθεσης. (σ. 1056· III.339)[66]

Μέσα από τη συζήτηση της απολογίας του Σωκράτη και τα δικά του δάνεια, ο Montaigne εγείρει, όσο σαφέστερα θα μπορούσε να το κάνει ένας

συγγραφέας με το δικό του έμμεσο λόγο, το ζήτημα του κατά πόσον η επιφάνεια των κειμένων του δηλώνει την πραγματική τους σημασία, κατά πόσον η εμφάνισή τους εκφράζει τη φύση τους. Αυτό είναι το κεντρικό ερώτημα που θέτει η φυσιογνωμία και μόνο στο σημείο αυτό, προς το τέλος του έργου, ο Montaigne φτάνει εντέλει στο θέμα που δίνει τον τίτλο στο δοκίμιό του.[67] Ποια είναι η σχέση ανάμεσα στο εξωτερικό και το εσωτερικό; Τι μας δείχνει η εμφάνιση κάποιου πράγματος για την πραγματική του φύση;

Ο Montaigne μόλις πριν από λίγο εμφανιζόταν να καμαρώνει για τη χρήση παραθεμάτων. Αλλά, όπως είναι πλέον αναμενόμενο, ξαφνικά αλλάζει πορεία και αρχίζει να κακολογεί τον εαυτό του. Ξεχνά την εύστροφη χρησιμοποίηση των ιδεών των άλλων προκειμένου να διαμορφώσει τις δικές του. Το μυαλό του, γράφει, έχει γίνει «δυσκοίλιο και στάσιμο» λόγω της ηλικίας και «[C] δεν πραγματεύομαι επαρκώς τίποτ' άλλο εκτός από το τίποτα, ούτε καμιάν άλλη γνώση εκτός από την αγνωσία». Το μόνο που μπορεί να περιμένει πια από τη ζωή είναι η προοπτική του θανάτου του. Και στο σημείο αυτό, κατά τρόπο φαινομενικά βεβιασμένο και απότομο, στρέφεται και πάλι στον Σωκράτη: «[B] Σχετικά με τον Σωκράτη, που υπήρξε ένα τέλειο πρότυπο όλων των μεγάλων αρετών, στενοχωριέμαι που του έλαχε ένα σώμα κι ένα πρόσωπο τόσο άσχημο, καθώς λένε, κι αταίριαστο με την ομορφιά της ψυχής του, [C] αυτού του τόσο ερωτευμένου και ξελογιασμένου με την ομορφιά. Η φύση τον αδίκησε. [B] Δεν υπάρχει τίποτα πιο πιθανό από την ομοιότητα και τη σχέση σώματος και πνεύματος» (σ. 1057· III.339-40).

Τι σχέση έχει αυτό με όλα όσα προηγήθηκαν; Για να απαντήσουμε στην ερώτηση, πρέπει να διαβάσουμε παρακάτω. Κι αυτό που βρίσκουμε στη συνέχεια είναι η επανάληψη της ιστορίας του Κικέρωνα: «[B] ο Σωκράτης έλεγε πως η ασχήμια του θα πρόδιδε με ακρίβεια την ασχήμια της ψυχής του, αν δεν την είχε διορθώσει με την αγωγή» (σ. 1058· III.340).[68] Σε αντίθεση, συνεχίζει, «[B] όπως έχω πει αλλού, υιοθέτησα εντελώς απλά και ωμά, σε ό,τι αφορά το άτομό μου, ετούτο το αρχαίο αξίωμα: δεν θα καταφέρναμε ποτέ να πέσουμε έξω ακολουθώντας τη Φύση· και το υπέρτατο δίδαγμα είναι να συμμορφωνόμαστε προς αυτή. Δεν διόρθωσα, όπως ο Σωκράτης, με τη δύναμη της λογικής τις έμφυτες διαθέσεις μου, και δεν διατάραξα με καμία τέχνη τη φυσική μου κλίση. Αφήνω τον εαυτό μου να βαδίζει στο δρόμο που πήρα εξαρχής, δεν μάχομαι εναντίον κανενός πράγματος» (σ. 1059· III.342). Αυτό είναι πολύ αινιγματικό, αφού ο Σωκράτης, που μέχρι τώρα έχει παρουσιαστεί σαν παράδειγμα φυσικότητας, περιγράφεται σαν να έχει στραφεί ενάντια στην ίδια του τη φύση, ενώ ο Montaigne, που ζει σε μια εποχή όπου θριαμβεύει το τεχνητό στοιχείο, περιγράφει τον εαυτό του ως πραγματικό οπαδό της φύσης.

Τα πράγματα, ωστόσο, χειροτερεύουν. Ο Montaigne, με έναν τρόπο που

τον χαρακτηρίζει τόσο εκνευριστικά, υπονομεύει την ίδια του την αντίθεση: «[C] Μου αρέσει [η αρετή] που οι νόμοι κι οι θρησκείες δεν φτιάχνουν, αλλά τελειοποιούν κι επικυρώνουν, εκείνη που νιώθει πως έχει τον τρόπο να υποστηρίζει τον εαυτό της δίχως βοήθεια, γεννημένη μέσα μας από τις ίδιες της τις ρίζες, από το σπέρμα του παγκόσμιου λόγου, φυτεμένο μέσα σε κάθε άνθρωπο μη εκφυλισμένο. Αυτός ο λόγος που θεραπεύει τον Σωκράτη από τις κακές του έξεις, τον καθιστά υπάκουο στους ανθρώπους και στους θεούς που κυβερνούν την πόλη του,[69] θαρραλέο στο θάνατο, όχι γιατί η ψυχή του είναι αθάνατη, αλλά γιατί αυτός είναι θνητός» (σ. 1059· III.342-43). Μέχρι στιγμής, ο Montaigne έχει ισχυριστεί τόσο ότι διαφέρει από τον Σωκράτη όσο και ότι του μοιάζει, τόσο ότι η αρετή του Σωκράτη είναι φυσική όσο και ότι είναι αποτέλεσμα των διορθωτικών του παρεμβάσεων στις φυσικές του τάσεις. Τώρα τονίζει τις μεταξύ τους διαφορές. Προχωρεί στην αφήγηση δύο συμβάντων κατά τα οποία η ζωή και η περιουσία του σώθηκαν χάρη στο ότι είχε «[B] ελκυστικό παρουσιαστικό, τόσο καθαυτό, όσο για την εντύπωση που προκαλεί» (σσ. 1059-60· III.343). Μήπως, λοιπόν, οι διαφορές τους, τελικά, είναι μεγαλύτερες από τις ομοιότητές τους;

Ο Montaigne γράφει ότι ο Σωκράτης άλλαξε τον εαυτό του έτσι που το άσχημο πρόσωπό του, για το οποίο δεν μπορούσε να κάνει τίποτα, δεν αντιστοιχούσε πλέον στον ωραίο εσωτερικό κόσμο που κατασκεύασε για τον εαυτό του, αφού μπόρεσε να εξαλείψει την εσωτερική ασχήμια με την αγωγή. Στην περίπτωση του Σωκράτη δεν φαίνεται να ισχύει η αρχή του φυσιογνωμισμού, σύμφωνα με την οποία το εξωτερικό θα έπρεπε να αντανακλά το εσωτερικό. Αλλά το πρόσωπο του ίδιου του Montaigne αποκαλύπτει την ψυχή του. Η αρχή ισχύει γι' αυτόν. Δύο φορές στη ζωή του, μία μέσα στο κάστρο του και άλλη μία στο δάσος, ο Montaigne συνελήφθη, αλλά τελικά αφέθηκε ελεύθερος. Ο πρώτος εχθρός του αφοπλίστηκε από «την όψη ... [και] ... την ευθύτητα» (σ. 1061· III.345) του Montaigne· ο δεύτερος σαγηνεύτηκε από «[B] το πρόσωπό μου, ... [και την] ελευθερία και σταθερότητα των λόγων μου» (σ. 1062· III.346). Και από τη στιγμή που αφηγείται αυτά τα περιστατικά, το δοκίμιο κλείνει με ορισμένες φαινομενικά άσχετες, αλλά στην πραγματικότητα καίριες παρατηρήσεις, στις οποίες θα επανέλθω στο τέλος του κεφαλαίου.

Θα προσπαθήσω λοιπόν τώρα να φτιάξω ένα ενιαίο ύφασμα από τα κουβαράκια αυτών των ακατάστατων σκέψεων. Το γενικό ερώτημά μου είναι πώς ο Σωκράτης, που ενδιαφερόταν κυρίως για την επιμέλεια του εαυτού του, ένας άνδρας που ούτε ποτέ δήλωσε αλλά και ούτε και υπήρξε δάσκαλος κανενός, θα μπορούσε να λειτουργήσει ως πρότυπο για κάποιον άλλο. Το ερώτημα γίνεται ακόμη πιο πιεστικό όταν αυτός ο άλλος ενδιαφέρεται επίσης μόνο για την επιμέλεια του ίδιου του εαυτού του, όπως συμβαίνει

στην περίπτωση του Montaigne: «[C] Η δουλειά μου κι η τέχνη μου είναι να ζω».[70] Οι λόγοι για τους οποίους ο Montaigne αναλαμβάνει να απεικονίσει και ταυτόχρονα να διαπλάσει τον ίδιο του τον εαυτό δεν είναι καθόλου απλοί. Ποτέ δεν θα μάθουμε ακριβώς γιατί ανέλαβε αυτό το έργο. Η εξήγηση που δίνει ο ίδιος είναι ότι «[A] Μια μελαγχολική διάθεση ... μου έβαλε αρχικά στο νου αυτή την παραξενιά ν' ανακατευτώ να γράψω. Κι ύστερα, βρίσκοντάς με ολότελα απαράσκευο και κενό από κάθε άλλο υλικό, παρουσιάστηκα στον εαυτό μου για επιχείρημα και θέμα».[71] Ένας άλλος λόγος, που αποτελεί κίνητρο για όλους τους φιλοσόφους της τέχνης του βίου με τους οποίους ασχολούμαι εδώ, είναι ο φόβος του θανάτου ή —όπως λέει ο Σωκράτης στην *Απολογία* (40c3-41c7)— η άγνοια της φύσης του. Διότι, εάν ο θάνατος είναι «ύπνος δίχως όνειρα» (*Απολ.* 40d1), η μόνη αθανασία στην οποία μπορεί κανείς να ελπίζει βρίσκεται στη μνήμη των άλλων και στην επίδραση που μπορεί κανείς να ασκήσει στον κόσμο από τη στιγμή που θα πεθάνει. Ο φόβος του θανάτου δεν είναι φόβος για το πώς θα νιώθω όταν είμαι πεθαμένος — αυτό είναι ένα ανόητο, παράλογο συναίσθημα: *τίποτα* δεν θα νιώθω όταν θα είμαι πεθαμένος. Ο πραγματικός φόβος είναι ότι ο κόσμος θα συνεχίσει να υπάρχει και χωρίς εμένα. Η προοπτική του θανάτου μου με θέτει μπροστά στο αναμφισβήτητο γεγονός ότι δεν είμαι αναντικατάστατος, ότι δεν είμαι και δεν θα είμαι τίποτα, εκτός εάν κάνω κάτι πολύ διαφορετικό, ιδιαίτερα δε αν πρόκειται για κάτι που ο κόσμος θα γνωρίζει ότι το έκανα *εγώ* και όχι κάποιος άλλος. Το να γράφει κανείς, και μάλιστα για τον εαυτό του, συχνά συνιστά μία τέτοια διαφορά. Η ιδέα αυτή βασάνιζε διαρκώς τον Nietzsche, αλλά απασχολούσε και τον Montaigne. Έχοντας χάσει την πίστη του στην αθανασία που υπόσχεται η Εκκλησία, ο Montaigne αντιδρά απέναντι στο θάνατο, όπως έγραψε ο Jean Starobinski, «όχι με μία πράξη πίστης στη θεία υπόσχεση, αλλά καταφεύγοντας στη λογοτεχνία, την τέχνη, προκειμένου να διαμορφώσει μια εικόνα της ζωής του, που θα κληροδοτήσει στις μελλοντικές γενεές. Είναι καλύτερο να υπάρχεις στις σελίδες ενός βιβλίου παρά να εξαφανιστείς στην ανυπαρξία και τη λήθη. Τα *Δοκίμια* έμελλε να έχουν την αξία ενός *μνημείου*».[72] Ο Σωκράτης, ο οποίος άφησε το πορτρέτο του στην ιστορία χωρίς να γράψει τίποτα δικό του, είναι το πρότυπο του Montaigne, όταν αυτός ζωγραφίζει τον εαυτό του με τη δική του πένα.[73]

Ο Σωκράτης του Montaigne είναι το αποτέλεσμα της συρραφής των μαρτυριών του Πλάτωνα και του Ξενοφώντα, του Κικέρωνα και του Πλουτάρχου. Έχω δε ήδη υποστηρίξει ότι αυτό υποδηλώνει πως ο Montaigne μετριάζει τη ρητή άποψή του ότι οι μάρτυρες αυτοί είναι απολύτως αξιόπιστοι (σ. 1038· III.315). Ποια είναι η βασική ιδέα που αντλεί ο Montaigne από αυτούς τους συγγραφείς; Είναι ότι ο Σωκράτης αποτελεί το μέγα πρό-

τυπο της φυσικότητας, της στροφής από το νωθρό στοχασμό σε μια ζωή σύμφωνη με τις δυνάμεις του καθενός. Αλλά αυτό είναι μια κενή σκέψη. Δεν του παρέχει καμία ουσιαστική πληροφορία, καμία χειροπιαστή συμβουλή. Από τον Κικέρωνα, ο Montaigne παίρνει την ιδέα ότι ο Σωκράτης έστρεψε τη φιλοσοφία στη μελέτη της ψυχής. Από τον Πλάτωνα, παίρνει το θάρρος του Σωκράτη μπροστά στο θάνατο και τη φυσικότητα με την οποία τον αντιμετώπισε και συζήτησε γι' αυτόν. Από τον Ξενοφώντα παίρνει την αρχή ότι θα έπρεπε κανείς να ζει σύμφωνα με τις δυνάμεις του. Και θα δούμε σε λίγο τι παίρνει από τον Πλούταρχο. Το να στρέφεται κανείς στον εαυτό του, να ακολουθεί τη φύση, να ζει σύμφωνα με τις δυνάμεις του: οι ιδέες αυτές είναι ασαφείς· δεν παρέχουν συγκεκριμένη καθοδήγηση. Ο Σωκράτης, τον οποίο ο Montaigne συνθέτει από τις διάφορες πηγές του, βρίσκεται τελικά πιο κοντά στην εικόνα που μας δίνει ο Πλάτων από οποιαδήποτε άλλη. Το πρότυπο της φυσικότητας το οποίο υιοθετεί είναι ο σιωπηλός Σωκράτης, που εμείς οι ίδιοι έχουμε ακούσει μέχρι τώρα.

Προς το τέλος του δοκιμίου του, ο Montaigne φαίνεται να επιμένει ότι η φυσικότητα του Σωκράτη αποτελεί από μόνη της προϊόν κάποιου είδους τέχνης – όχι της τέχνης των ρηχών τεχνημάτων, αλλά μιας τέχνης την οποία χαρακτηρίζει, με στωικούς όρους, ως την επιδίωξη του «καθολικού λόγου». Για να καταδείξει την απλή και ανεπιτήδευτη αντίδραση του Σωκράτη απέναντι στον επικείμενο θάνατό του, ο Montaigne θεωρεί απαραίτητο να *δημιουργήσει* μία αγόρευση γι' αυτόν. Η αγόρευση αυτή είναι από μόνη της έργο υψηλής δεξιοτεχνίας, και πόρρω απέχει από την απλή και φυσική έκφραση. Προκύπτει από τον περίτεχνο λόγο που έγραψε ο Πλάτων για λογαριασμό του Σωκράτη, αλλά είναι τόσο ριζικά διαφορετική από αυτόν, και παρ' όλο που υποτίθεται ότι είναι πολύ λιγότερο ρητορική από το λόγο που συνέθεσε ο Λυσίας, ο Montaigne δεν διστάζει να τη διανθίσει με ανέκδοτα από τον Ξενοφώντα και τον Πλούταρχο.[74]

Επομένως, η ικανότητα του Σωκράτη να ζει σύμφωνα με τη φύση, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται ο Montaigne, είναι προϊόν δύο ιδιαίτερα περίτεχνων διαδικασιών. Η μία διαδικασία είναι η διορθωτική παρέμβαση που κάνει ο ίδιος ο Σωκράτης στις φυσικές του τάσεις, οι οποίες, κατά τον Montaigne, είναι ακόμη εμφανείς στο πρόσωπό του. Η δεύτερη είναι ο συνδυασμός διαφόρων πηγών που επιχειρεί ο Montaigne προκειμένου να δημιουργήσει το πορτρέτο του προτύπου του και τη σύνθεση της «φυσικής» απολογίας του Σωκράτη για λογαριασμό του. Τέχνη και φύση διεισδύουν η μία μέσα στην άλλη, αλλά η μείξη τους προκαλεί τρία προβλήματα. Πώς είναι δυνατόν να είναι η φύση προϊόν της τέχνης, εάν το δοκίμιο, από την αρχή του ακόμη, βεβαιώνει ότι η μεταξύ τους αντίθεση είναι τόσο έντονη; Πιστεύει άραγε ο Montaigne πως ο Σωκράτης όντως άλλαξε τη φύση του, έτσι ώστε το άσχημο

πρόσωπό του να μην αποτελεί πλέον ακριβή ένδειξη της ωραίας ψυχής του; Πώς κατόρθωσε ο ίδιος ο Montaigne να ακολουθήσει τη φύση, και τι είδους επιτυχία ήταν αυτή, δεδομένου ότι η φύση εμφανίζεται πλέον ως προϊόν της τέχνης;

Για να απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα, πρέπει να σκεφτούμε ότι είναι πιθανόν να μην θεωρεί ο Montaigne πως η φύση αποτελεί μόνο την αρχική μας κατάσταση, από την οποία έχουμε όλοι εκπέσει, αλλά επίσης ως τέλος, ως σκοπό στον οποίο ορισμένοι άνθρωποι θα μπορούσαν ακόμη να καταλήξουν. Παρά τη ρητορική των πρώτων προτάσεων του δοκιμίου, ίσως να υπάρχει ακόμη μία έννοια υπό την οποία τέχνη και φύση δεν βρίσκονται σε αντίθεση.[75] Σύμφωνα με τον Terence Cave, η «ανάγκη του Montaigne να δανειστεί μία αγόρευση από τον Σωκράτη φαίνεται ότι αποδεικνύει αυτό ακριβώς: προκειμένου να αρθρώσει ένα λόγο για τη φύση, χρειάζεται να δανειστεί μια εικόνα της φύσης· για να μπορέσει, λοιπόν, ο εαυτός να πει αυτά που πρέπει για το θάνατο, χρησιμοποιείται ένα δανεικό πρώτο ενικό πρόσωπο».[76] Ο Montaigne θέλει να μιλήσει για το δικό του θάνατο (σ. 1057· III.340): χρησιμοποιεί, λοιπόν, την κατασκευασμένη ομιλία του Σωκράτη. Θέλει να δείξει ότι, σε αντίθεση με τον υπόλοιπο κόσμο γύρω του, αυτός δεν έχει παρέμβει στη φύση: επικαλείται τη φυσικότητα του Σωκράτη, την οποία κατασκεύασε με τόσο αμφίσημο τρόπο. Ο Cave γράφει ότι ο Montaigne χρησιμοποιεί μια «δανεική» αγόρευση του Σωκράτη, μια «δανεική» εικόνα της φύσης, ένα «δανεικό» πρώτο ενικό πρόσωπο. Είναι, όμως, κατάλληλος αυτός ο όρος;[77] Ο Montaigne επιμένει ότι χρησιμοποιεί παραθέματα και υπαινιγμούς για τους δικούς του σκοπούς, διαστρέφοντας συχνά την αρχική σημασία των λεγομένων («[C] originel usage»). Από τη στιγμή που χρησιμοποιεί την ομιλία, που γράφει για τον Σωκράτη και το συνδυασμό των ενίοτε αντιφατικών πηγών του για τους δικούς του συγκεκριμένους σκοπούς, δεν έχουμε να κάνουμε με «δανεικό» υλικό, αλλά με πρωτογενή έργα. Του επιφυλάσσουν όχι «[C] την τιμή της παράθεσης», αλλά «[C] την τιμή της ευρηματικότητας» (σ. 1056· III.339). Παρομοίως, ο Joshua Scodel έχει γράψει ότι «ο Montaigne ... αποφεύγει να βασίζεται στους άλλους, πράγμα που θα ήταν ανάρμοστο, και ιδιοποιείται το μήνυμα του Σωκράτη κάνοντάς το δικό του [άλλη μια περίπτωση «δανεισμού»] όχι απλώς *διαβάζοντας για* τον Σωκράτη, αλλά *γράφοντας σαν* τον Σωκράτη. Ο Montaigne βρίσκει τον εαυτό του αναπλάθοντας τον Σωκράτη».[78] Ωστόσο, δεν μου είναι σαφές ότι ο Montaigne γράφει «σαν» τον Σωκράτη, εάν ο «Σωκράτης» είναι δημιούργημα της παράδοσης·[79] ο Σωκράτης «σαν» τον οποίο γράφει ο Montaigne είναι δημιούργημα της δικής του τέχνης και φαντασίας. Παρ' όλο που μπορεί να τον αναγνωρίζουμε στη φιγούρα που μας έρχεται από την παράδοση, δεν παύει να είναι ένας καινούργιος χαρακτήρας με δικό του πρόσωπο.

Επομένως, ο Montaigne έφτιαξε ένα δικό του Σωκράτη, ένα πλάσμα που αντιπροσωπεύει κατά τρόπο υποδειγματικό το τι σημαίνει να είναι κανείς φυσικός, πώς μπορεί κανείς να είναι το αντικείμενο της δικής του πρωτογενούς φροντίδας, πώς μπορεί κανείς να πλάσει τον εαυτό του. Γράφει ότι ο Σωκράτης ακολούθησε τη φύση αλλάζοντας την ψυχή του μέσα από την άσκηση της αγωγής («[B] institution») και τον καθολικό λόγο («[C] la raison universelle»). Εδώ βέβαια μοιάζει να υπάρχει μία αντίφαση, αφού ο Montaigne ισχυρίζεται ότι από τη δική του πλευρά δεν παρενέβη διορθωτικά στις κλίσεις του είτε με τη δύναμη του λόγου («[B] par force de la raison») είτε με την τέχνη («[B] par l'art»). Αλλά «δύναμη του λόγου» δεν σημαίνει αναγκαστικά «καθολικός λόγος», ούτε η κάθε μορφή τέχνης υποδηλώνει απαραιτήτως τη «διακόσμηση», που αποκηρύσσει το δοκίμιο από την αρχή ως το τέλος. Όπως γράφει ο Jean Starobinski, «Ο Montaigne δεν έχει αμφιβολίες ως προς το ποια είναι η σωστή ηθική επιλογή: η επιμονή στην *ειλικρίνεια* παραμένει το διαρκές πρότυπο της κρίσης του, το σταθερό κριτήριό του για την κριτική των ηθών και την καθοδήγηση της δικής του συμπεριφοράς». Ταυτόχρονα, όμως, αν και «η σημείωση προς τον αναγνώστη γνωστοποιεί ότι ο Montaigne έχει βάλει όρο στον εαυτό του να αποφεύγει την επίδειξη και τα τεχνητά στοιχεία ... είναι τέχνη το να ζωγραφίζεις τον εαυτό σου, και καμία τέχνη δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τεχνητά στοιχεία με τη μία ή με την άλλη μορφή».[80]

Στον κόσμο του Montaigne, ίσως και σε οποιοδήποτε περιβάλλον, είναι αδύνατον να δείξει κανείς τον εαυτό του έτσι όπως είναι πραγματικά· το τεχνητό διεισδύει στο φυσικό. Για να τον προσέξουν στ' αλήθεια, θα πρέπει κανείς να ακολουθήσει τη μόδα της εποχής και να χρησιμοποιήσει στολίδια, αν και όχι για να «[B] παραφουσκώσει» και να «[B] εξογκώσει» (σ. 1037· III.314), όχι για «[B] να [τον] καλύπτουν και να [τον] κρύβουν», αλλά μόνο για να επιδείξει «[B] ό,τι είναι δικό [του] και μάλιστα ό,τι είναι εκ φύσεως δικό [του]» (σ. 1055· III.338). Η απλή καθαρότητα μπορεί να είναι προϊόν περίπλοκης σύνθεσης. Αυτό κατόρθωσε ο Σωκράτης, έτσι τον αναπαριστά ο Montaigne και έτσι παρουσιάζει και τον εαυτό του. Μένει τώρα να προσπαθήσω να εξηγήσω τους ισχυρισμούς μου.

Η επιμονή του Montaigne στο ότι ο Σωκράτης νίκησε μέσω του λόγου την αρχική του κλίση προς τη φαυλότητα του επιτρέπει να σκεφτεί τη φύση όχι ως τη χαμένη αρχική κατάσταση, αλλά ως μία κατάσταση που επιτυγχάνεται μέσα από την ορθολογική αυτοσυγκράτηση. Αντίθετα με την προφανώς κεντρική θέση που υποστηρίζεται στο δοκίμιο «Περί της φυσιογνωμίας», ο άνθρωπος δεν ξεκινάει ως φυσικό ον· φυσικό ον γίνεται στη συνέχεια.[81] Ειδικότερα δε στον κόσμο στον οποίο γεννήθηκε ο Montaigne, όπου (ο ίδιος θεωρεί ότι) ο άνθρωπος αναπόφευκτα αναπτύσσεται μέσω τεχνητών

παρεμβάσεων και καταλήγει να εντάσσεται στο πλαίσιο που διαμορφώνουν, μπορεί να προσεγγίσει κανείς τη φύση με τη σταδιακή πολιτισμική προσαρμογή των κλίσεων και των «δυνάμεών» του ώστε να επιτευχθεί αμοιβαίος σεβασμός και η συμβατότητά τους. Δεν πρόκειται για επιστροφή, αλλά για πορεία προς τα εμπρός. Φύση σημαίνει, όπως δίδαξε ο Σωκράτης του Montaigne, αυτοέλεγχος και ικανότητα να ζούμε σύμφωνα με τις δυνάμεις μας: «[B] Η μοναχικότητα που αγαπώ και διακηρύσσω δεν είναι, κατά κύριο λόγο, παρά η επαναφορά στον εαυτό μου των αισθημάτων μου και των σκέψεών μου, ο περιορισμός κι η συγκράτηση όχι των βημάτων μου, αλλά των επιθυμιών και των φροντίδων μου».[82] Ο σεβασμός και η συμβατότητα επιτυγχάνονται μέσα από την προσπάθεια, την αγωγή, ακόμη και την τέχνη που αποδίδει πιστά την πραγματικότητα. Όμως οι δυνάμεις κάθε συγκεκριμένου ατόμου είναι διαφορετικές από τις δυνάμεις οποιουδήποτε άλλου. Εκείνοι που παίρνουν στα σοβαρά αυτήν τη διαφορά και προσπαθούν να οργανώσουν τις δυνάμεις τους με νέους και πρωτόγνωρους τρόπους διαμορφώνουν μια ζωή και έναν εαυτό που διαφέρουν από όλους τους υπόλοιπους. Ο Montaigne υπήρξε ένας από αυτούς.

Ο σεβασμός για τις διάφορες τάσεις μας, τα διάφορα μέρη που συναποτελούν αυτό που είναι ο καθένας μας, ήταν ακριβώς το στοιχείο που έλειπε, σε μεγάλο βαθμό, κατά τον εμφύλιο πόλεμο. Είναι ένας ακόμη λόγος για τον οποίο ο πόλεμος ήταν τόσο σημαντικός στο δοκίμιο περί της φυσιογνωμίας:

> [B] Τερατώδης πόλεμος: οι άλλοι πόλεμοι στρέφονται προς τα έξω· ετούτος εδώ στρέφεται ακόμα προς τα μέσα, και κατατρώει και διαλύει τον εαυτό του με το ίδιο το δηλητήριο. Είναι τόσο κακόβουλος και καταστρεπτικής φύσης, ώστε εξολοθρεύει τον εαυτό του μαζί με όλα τα υπόλοιπα, και ξεσκίζεται και διαμελίζεται από λύσσα ... Κάθε πειθαρχία τού είναι ξένη. Έρχεται να θεραπεύσει το στασιασμό κι είναι γεμάτος στάσεις· θέλει να τιμωρήσει την ανυπακοή και της δίνει το παράδειγμα· κι ενώ χρησιμοποιείται για την υπεράσπιση των νόμων, παίζει το ρόλο στην καταπάτηση των ίδιων του των νόμων. Πού έχουμε φτάσει άραγε; Το γιατρικό μάς φέρνει μόλυνση. (σ. 1041· III.319-20)

Ο Montaigne έμαθε από τον εμφύλιο πόλεμο να κλείνεται στον εαυτό του και να προετοιμάζεται για τα χειρότερα. Βλέπουμε λοιπόν ότι ο πόλεμος, ως μεταφορά της φύσης που μάχεται τη φύση, δίδαξε επίσης τον Montaigne πώς να εδραιώσει μέσα του μια νέα τάξη. Αποτέλεσμα αυτής της εμπειρίας ήταν ότι ο Montaigne εδραίωσε μέσα του μια νέα πειθαρχία. Όντας αμοιβαία προσαρμογή στοιχείων όπως η ανθρώπινη προδιάθεση και ο λόγος, που είναι και αυτά φυσικά, η πειθαρχία αυτή έχει κάθε δικαίωμα

να θεωρείται μία νέα φύση. Άρα η φύση δεν είναι απλώς η αρχική κατάσταση από την οποία ξεκινούν τα άτομα ή η κοινωνία. Είναι, το σημαντικότερο, η τελική κατάσταση κατά την οποία οι ποικίλες προδιαθέσεις μας συνεργάζονται για έναν κοινό σκοπό, αρνούμενες να καταπατήσουν η μία τα εδάφη της άλλης, και επιτρέποντας σε κάθε άτομο να πραγματοποιήσει το καλύτερο –και για τον καθένα είναι διαφορετικό αυτό το καλύτερο– από τα όσα είναι ικανός να κάνει. Ακόμη μια φορά, αναμειγνύονται το παιχνίδι και η σοβαρότητα, η τέχνη και η φύση: «[B] Δεν υπάρχει τίποτα τόσο όμορφο και θεμιτό όσο το να *παίζεις* τον άνθρωπο καλά και ταιριαστά, ούτε γνώση τόσο *δύσκολη* από το να ξέρεις να ζεις ετούτη τη ζωή όμορφα [C] *και φυσικά*».[83]

Σε αντίθεση με τον Montaigne, ο Σωκράτης (απ' όσο γνωρίζουμε) δεν πήρε το μάθημά του από κάποιο πραγματικό εμφύλιο πόλεμο. Αντί γι' αυτό, πολέμησε τον δικό του εσωτερικό πόλεμο, από τον οποίο αναδύθηκε νικητής, εγκρατής και αυτάρκης, έχοντας συνείδηση των όσων μπορούσε και δεν μπορούσε να πραγματοποιήσει, συμφιλιωμένος με τις διάφορες δυνάμεις του – με μια λέξη, φυσικός. Όπως ακριβώς η φύση δεν είναι η απαρχή αλλά το τέλος, έτσι και ο εαυτός είναι προϊόν μιας ορισμένης διαμόρφωσης. Και εφ' όσον, όπως έχουμε πει, τα χαρακτηριστικά και οι καταστάσεις που αφορούν τον κάθε άνθρωπο είναι διαφορετικά, δεν υπάρχει κάποια γενική μέθοδος για τη σύνθεση της φύσης, για την κατασκευή του εαυτού μας. Για τον ίδιο λόγο, δεν υπάρχει κάποιο υπόδειγμα που να μπορούμε να ακολουθήσουμε πιστά, δεδομένου ότι αυτό θα κατέληγε σε μίμηση και όχι σε δημιουργία.

Ο Montaigne χρησιμοποιεί ως πρότυπό του τον Σωκράτη, που ήταν «[B] ο άνθρωπος ο πιο άξιος να γίνει γνωστός». Αλλά ταυτόχρονα κρατάει μια απόσταση απ' αυτόν, επειδή το πρόσωπο του Σωκράτη, σε αντίθεση με εκείνο του Montaigne, δεν αντανακλά τον εσωτερικό του χαρακτήρα. Το να στηρίζεται κανείς στον Σωκράτη, να τον ακολουθεί κάνοντας πρωτίστως τον εαυτό του αντικείμενο της μέριμνάς του σημαίνει, σε τελευταία ανάλυση, να μην μοιάσει στον Σωκράτη – τουλάχιστον να μην μοιάσει σε κάποια από τις εκδοχές που έχουν φτάσει ως εμάς. Αντιθέτως, όπως τα παραθέματα που χρησιμοποιεί ο Montaigne «[C] χρησιμοποιώντας τα με νέο τρόπο», σημαίνει να χρησιμοποιήσουμε τον Σωκράτη, ακόμη και να διαστρεβλώσουμε τον Σωκράτη, για τους δικούς μας σκοπούς. Ο Σωκράτης δεν έχει να μας διδάξει κάποιο συγκεκριμένο μάθημα, το ίδιο και ο Montaigne: «[B] Δεν διδάσκω διόλου, διηγούμαι».[84] Παρ' ότι συζητάει και αποδέχεται, ασφαλώς, πολλές γενικές ιδέες στο έργο του, εκείνο στο οποίο επιστρέφει διαρκώς είναι ο εαυτός του: «[C] Δημιουργούμε προσκόμματα στις σκέψεις μας με τις γενικότητες και με τις παγκόσμιες αιτίες και συμπεριφορές, οι

οποίες συμπεριφέρονται μια χαρά δίχως εμάς· και παρατάμε τη δουλειά μας και τον Μισέλ [ντε Μονταίνι, τον εαυτό μας], που μας αφορά εκ του σύνεγγυς μάλλον απ' ό,τι ο άνθρωπος γενικά».[85] Ίσως θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε για τον εαυτό μας τα όσα μαθαίνουμε από τον Μισέλ· ωστόσο, αυτό που μαθαίνουμε από τον Μισέλ είναι ότι πρέπει να γνωρίσουμε τον εαυτό μας.

Και η αντίθεση που εντοπίζει ο Montaigne ανάμεσα στον Σωκράτη και τον ίδιο; Η σιληνική πλευρά του Σωκράτη κρύβει την ομορφιά και το λόγο που κυβερνούν μέσα του· αν μη τι άλλο, υποδηλώνει μία φαύλη φύση. Αλλά η εσωτερική αρμονία του Montaigne, όπως μας δηλώνει ο ίδιος καυχώμενος για την εξυπνάδα του, αποκαλύπτεται ακόμη και στους εχθρούς του τη στιγμή που μηχανορραφούν για να τον καταστρέψουν: «[B] Αφήνω τον εαυτό μου να βαδίζει στο δρόμο που πήρα εξαρχής, δεν μάχομαι εναντίον κανενός πράγματος» (σ. 1059· III.342). Μήπως λοιπόν ο Montaigne δεν έκανε καμία προσπάθεια να ανακαλύψει ή να διαπλάσει την ίδια του τη φύση;

Θα έλεγα ότι αυτό δεν ισχύει. Ένα μέρος αυτού που έγινε ο Montaigne είναι προϊόν της πειθαρχίας στην οποία υπέβαλε τον εαυτό του λόγω του εμφυλίου πολέμου. Ας θυμηθούμε, ωστόσο, την πρώτη παράγραφο του δοκιμίου: δεν υπάρχει τίποτα σήμερα σαν τα λόγια του Σωκράτη, που τα αποδεχόμαστε λόγω του πανάρχαιου κύρους τους· «[B] Αν αυτή την ώρα γεννιόταν κάτι παρόμοιο, λίγοι άνθρωποι θα το εκτιμούσαν». Φυσικά, κάτι παρόμοιο —νέες σωκρατικές ρήσεις— εμφανίζεται στο δοκίμιο που εισάγεται με αυτά τα λόγια και σε όλο το βιβλίο του οποίου το δοκίμιο αυτό αποτελεί τμήμα. Αλλά ο Montaigne έχει δίκιο: εξακολουθεί να είναι δύσκολο να εκτιμηθεί δεόντως μια τέτοια διδασκαλία.

Δεν θα ήταν εύκολο να εκτιμήσει η εποχή του τις σωκρατικές ρήσεις του Montaigne επειδή, όπως παραπονιέται ο ίδιος, η προτίμησή της για το τεχνητό την κάνει τυφλή στις απλές χάρες («[B] graces») που «[B] έχουν μια λεπτή και κρυφή ομορφιά ... [μια] κρυφή λάμψη» (σ. 1037· III.314). Ο Montaigne θεωρεί απαραίτητο να γράφει με τρόπο που να ευχαριστεί το μεγάλο κοινό. Για να γράψει με αυτό τον τρόπο, πρέπει να βασιστεί σε ρητορικά τεχνάσματα και εκτενή παραθέματα. Ίσως μάλιστα να απαιτείται, επιπλέον, η εξιστόρηση του εμφυλίου πολέμου, αφού οι άνθρωποι αρέσκονται σε πολεμικές ιστορίες και, όπως διαβάζουμε στο ίδιο το «Περί της φυσιογνωμίας», «[C] Κι οι καλοί ιστορικοί αντιπαρέρχονται, σαν να πρόκειται γι' αποτελματωμένα νερά ή για νεκρές θάλασσες, τις ήρεμες διηγήσεις, ώστε να επιστρέψουν στις ανταρσίες και στους πολέμους, όπου γνωρίζουν ότι τους καλούμε» (σ. 1046· III.326).

Το δοκίμιο «Περί της φυσιογνωμίας» είναι γραμμένο ώστε να ανταποκρίνεται στα γούστα της εποχής, αλλά ο Montaigne κάνει αρκετές νύξεις

που δηλώνουν ότι στο κείμενό του υπάρχει κάτι παραπάνω απ' ό,τι θα φανέρωνε μια επιπόλαιη ανάγνωση. Λίγοι αναγνώστες μπορούν να εκτιμήσουν αυτά που προσφέρει, επειδή τα όσα προσφέρει έχουν τη δική τους εκλεπτυσμένη και κρυφή ομορφιά, το δικό τους μυστικό φως, το οποίο σκοτεινιάζει από τα αστραφτερά τεχνητά στολίδια που το περιτριγυρίζουν. Ο Σωκράτης δεν είναι ο μόνος Σιληνός. Το δοκίμιο του Montaigne και ο ίδιος ο Montaigne συνιστούν, επίσης, παραδείγματα της εικόνας που μας δίνει ο Αλκιβιάδης. Η εμφατική δήλωση του Montaigne «[B] Αφήνω τον εαυτό μου να βαδίζει στο δρόμο που πήρα εξαρχής, δεν μάχομαι εναντίον κανενός πράγματος» ακούγεται ρηχή όταν θυμηθούμε αυτά που τον δίδαξε ο πόλεμος. Στην πραγματικότητα, το δοκίμιο υπαινίσσεται ότι ο Montaigne είναι το αντεστραμμένο είδωλο του Σωκράτη. Ο Σωκράτης είχε άσχημη, φιλήδονη όψη· άλλαξε τον εσωτερικό του κόσμο έτσι ώστε το πρόσωπό του δεν ταίριαζε πλέον με αυτόν. Ο Montaigne άλλαξε τον εσωτερικό του κόσμο έτσι ώστε να ταιριάξει αρμονικά με το ειλικρινές και αθώο πρόσωπό του.

Επομένως, ο Montaigne δεν έχει καμία σχέση με τον ανέμελο χαρακτήρα που περιγράφει στις τελευταίες σελίδες του δοκιμίου του περί της φυσιογνωμίας. Είναι περισσότερο Σιληνός απ' ό,τι παραδέχεται φανερά και φτάνει στο σημείο να υπαινιχθεί ότι η αρμονία ανάμεσα στην εξωτερική του εμφάνιση και τον εσωτερικό του κόσμο πιθανόν να μην είναι τόσο τέλεια όσο καυχιέται με τις σαφείς δηλώσεις του. Αφού επιδαψίλευσε του εαυτού του τόσους επαίνους τόσο για τα επιτεύγματα όσο και για το τίμιο πρόσωπό του, το οποίο τον έσωσε από τόσα προβλήματα, ονομάζει τον εαυτό του στην τελευταία παράγραφο «[B] ένα ασήμαντο χαρτί της τράπουλας» [qu'escuyer de trefles]. Υπαινίσσεται ακόμη ότι ο χαρακτήρας του μπορεί να μην είναι τόσο απλός όσο διακηρύσσει, αφού οι δύο εκδοχές των όσων είπε ο Πλούταρχος για τον Χαρίλλο της Σπάρτης ισχύουν και για τον ίδιο. Σύμφωνα με τη μία εκδοχή, ο Χαρίλλος «[B] Δεν θα μπορούσε να είναι καλός, αφού δεν είναι κακός με τους κακούς»· σύμφωνα με την άλλη, «[B] Πρέπει δίχως άλλο να είναι καλός, εφ' όσον είναι καλός ακόμα και με τους κακούς». Το «ελκυστικό παρουσιαστικό» του Montaigne [και η εντύπωση που προκαλεί (Σ.τ.Μ.)] τελικά δεν είναι «τελείως αντίθετο από εκείνη που προκαλούσε ο Σωκράτης» (σ. 1060· III.343). Όπως συμβαίνει με την άσχημη εξωτερική εμφάνιση του Σωκράτη, έτσι κι αυτά δεν αποτελούν σαφή ένδειξη του τι υπάρχει από μέσα. Και ο Σωκράτης και ο Montaigne χρήζουν ερμηνείας προκειμένου να γίνουν κατανοητοί: οι δύο εχθροί του Montaigne, που τον άφησαν να φύγει λόγω του έντιμου προσώπου του, ίσως να ήταν απλώς δύο ανόητοι άνθρωποι. Δεν μπορούμε να εμπιστευτούμε τη φυσιογνωμία κάποιου, ιδιαίτερα όταν αυτός βρίσκεται ακόμη στη διαδικασία διαμόρφωσης του εαυτού του, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Montaigne.

Το δοκίμιο κλείνει με τα εξής λόγια: «[B] Όπως δεν μου αρέσει να καταπιάνομαι με νόμιμες πράξεις εναντίον εκείνων που δεν τους είναι ευχάριστες, όμοια, για να πω την αλήθεια, δεν αισθάνομαι να μ' εμποδίζει η συνείδησή μου αρκετά με παράνομες πράξεις εναντίον εκείνων που τις δέχονται ευχαρίστως» (σ. 1063· III.347). Ποιοι είναι αυτοί οι άνθρωποι οι οποίοι δέχονται ευχαρίστως παράνομες πράξεις που στρέφονται κατά του ίδιου τους του εαυτού; Ίσως ο Montaigne να έχει κατά νου κάποιους συγκεκριμένους ανθρώπους και μια ορισμένη πράξη που επιτέλεσε ή θα μπορούσε να αναλάβει εναντίον τους. Ωστόσο, αυτό δεν είναι και πολύ πιθανό. Εδώ ο Montaigne γράφει με αρκετά αφηρημένο τρόπο. Οι άνθρωποι αυτοί αποτελούν μια μεταφορά για εκείνους τους αναγνώστες που παίρνουν τα λεγόμενά του τοις μετρητοίς, που αγνοούν τις νύξεις του ότι το βιβλίο του είναι («[C] ομοούσιο με το συγγραφέα του, που αφορά τον ίδιο μου τον εαυτό, μέλος της ζωής μου»[86]) και άρα και ο ίδιος ο Montaigne είναι κάτι άλλο από αυτό που δείχνει. Βιβλίο και συγγραφέας εξακολουθούν να βρίσκονται στη διαδικασία διαμόρφωσής τους ακόμη και κατά τη στιγμή της ανάγνωσης: «[B] Δεν μπορώ να κρατήσω σταθερό το αντικείμενό μου ... Δεν ζωγραφίζω το είναι του. Ζωγραφίζω το πέρασμά του· όχι το πέρασμά του από τη μια ηλικία στην άλλη ή, όπως λέει ο λαός, από εφτά χρόνια σε εφτά χρόνια, αλλά από μέρα σε μέρα, από λεφτό σε λεφτό».[87]

Ο Σωκράτης δίδαξε τον Montaigne ορισμένες γενικές αρχές, όπως το «Να ζεις σύμφωνα με τις δυνάμεις σου» ή το «Να ακολουθείς τη φύση», οι οποίες δεν περιγράφουν το σκοπό τους και δεν παρέχουν οδηγίες για την επίτευξή του. Για να τις εφαρμόσει κανείς, πρέπει να καθορίσει τις συγκεκριμένες δυνάμεις του, οι οποίες, όπως θα δούμε λεπτομερέστερα στη συζήτησή μας για τον Nietzsche, διαφέρουν κατά περίπτωση. Ο Σωκράτης δίδαξε επίσης τον Montaigne ότι λίγα πράγματα μπορεί να μάθει κανείς *από* αυτόν, αν και μπορεί να μάθει πολλά *μέσω* αυτού. Και τον δίδαξε ότι το να μαθαίνει κανείς μέσω του Σωκράτη δεν σημαίνει να τον ακολουθεί και να τον αναδημιουργεί, αλλά, όπως κάνει ο ίδιος ο Montaigne στο σιληνικό κείμενό του, να γίνεται ο ίδιος το φυσικό πρότυπο του εαυτού του.

Ο Montaigne χρησιμοποιεί τον ειρωνικό Σωκράτη ειρωνικά και βάζει τον εαυτό του στη θέση του Σωκράτη. Υιοθετεί τη σιληνική πλευρά του Σωκράτη και δείχνει στους αναγνώστες του, με τρόπο τόσο κενό όσο και εκείνος του Σωκράτη, πώς έγινε ο εαυτός του και πώς μπορούμε κι εμείς να κάνουμε το ίδιο, εάν το θελήσουμε. Ο Montaigne παρήγαγε έναν εαυτό, ένα έργο της τέχνης του βίου, ωστόσο ούτε εκείνος ούτε εμείς μπορούμε να πούμε πώς κατόρθωσε να το κάνει αυτό. Το παράδειγμά του είναι τόσο παράδοξο όσο και εκείνο του Σωκράτη: «[B] Το παράδειγμα είναι ένας ασαφής καθρέφτης που δίνει την εικόνα των πάντων με όλους τους τρόπους».[88] Τα

παραδείγματα, ως πρότυπα του πώς μπορεί κανείς να ασχοληθεί με τη διάπλαση του εαυτού του —το θέμα στο οποίο αναλίσκεται ο Montaigne σε όλο το βιβλίο στο οποίο δημιουργεί τον εαυτό του— παίζουν αμφίσημο ρόλο: «Δηλωτικά της μοναδικότητάς τους» γράφει ο Starobinski, «τα παραδείγματα παραπέμπουν σε έναν κόσμο αποτελούμενο από μοναδικές, ανόμοιες οντότητες ... Μαρτυρούν μόνο για τη δική τους μοναδική ύπαρξη ... Επομένως, το μόνο πράγμα του οποίου παρέχεται παράδειγμα είναι ότι όντως πραγματώθηκε μία δυνατότητα».[89] Όμως το γεγονός ότι όντως πραγματώθηκε μία δυνατότητα δείχνει ότι και άλλες δυνατότητες μπορούν να πραγματωθούν, ότι το βασίλειο των δυνατοτήτων δεν έχει εξαντληθεί. Επομένως, το να ακολουθεί κανείς ένα τέτοιο παράδειγμα σημαίνει να προσπαθεί να διαφέρει απ' αυτό· σημαίνει να προσπαθεί να πραγματώσει μία νέα και διαφορετική δυνατότητα. Οτιδήποτε δεν επιτυγχάνει μια τέτοια διαφοροποίηση καταντά απλή μίμηση. Έτσι λειτουργούν τα παραδείγματα μέσα στην ατομικιστική παράδοση της τέχνης του βίου· αυτόν το ρόλο παίζουν για εκείνους που επιθυμούν να διαμορφώσουν τον εαυτό τους έτσι ώστε να προβάλλει ως κάτι το καινοφανές, εάν βέβαια υπάρχουν τέτοιοι άνθρωποι.

Υπάρχουν άραγε; Ο Montaigne ήταν ένας από αυτούς. Μπορούν να πετύχουν; Όπως σε όλα τα θέματα, έτσι και σ' αυτό το ερώτημα ο Montaigne ήταν συγκρατημένα αισιόδοξος: «[B] Ορισμένοι μπορεί να μου μοιάζουν ίσως στην ιδιοσυγκρασία, εμένα που διαπαιδαγωγούμαι καλύτερα από την αντίθεση παρά από το παράδειγμα [προς μίμηση], και με την αποφυγή παρά με το κυνήγημα».[90] Και πίσω από όλους αυτούς τους καλλιτέχνες του βίου, του Montaigne συμπεριλαμβανομένου, στέκεται η φιγούρα του Σωκράτη, αξεπέραστα επιτυχής και αξεδιάλυτα σκοτεινή, που την απορρίπτει κανείς όταν την αποζητά και την ακολουθεί όταν την απαρνείται.

5

Ένας Λόγος για το πρόσωπο του Σωκράτη

O Nietzsche για «Το σωκρατικό πρόβλημα»

Έναν μόνο συγγραφέα γνωρίζω τον οποίο, από άποψη εντιμότητας, θα μπορούσα να βάλω δίπλα στον Schopenhauer, ίσως και πιο πάνω απ' αυτόν, και τούτος είναι ο Montaigne. Το γεγονός ότι ένας τέτοιος άνδρας έγραψε με ειλικρίνεια μας κάνει να χαιρόμαστε ακόμα περισσότερο τη ζωή πάνω στη γη. Πάντως, από τη στιγμή που πρωτοσυνάντησα αυτό το πλέον ελεύθερο και σφριγηλό πνεύμα αισθάνομαι ότι πρέπει να πω για κείνον αυτό που ο ίδιος είπε για τον Πλούταρχο: «Μόλις τον κοιτάξω μου φυτρώνει ένα πόδι ή ένα φτερό». Εάν ο σκοπός μου ήταν να κάνω τον εαυτό μου να νιώσει όμορφα και άνετα πάνω σ' αυτή τη γη, σ' εκείνον θα κατέφευγα.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *O Σοπενάουερ ως παιδαγωγός*

O Nietzsche, που ο σκοπός του δεν ήταν να κάνει τον εαυτό του να νιώσει «όμορφα και άνετα πάνω σ' αυτή τη γη», έγραψε τα παραπάνω λόγια στο δοκίμιό του *O Σοπενάουερ ως παιδαγωγός*, το τρίτο μέρος των *Παράκαιρων στοχασμών*, ενός από τα πρώτα και πιο ενδιαφέροντα έργα του.[1] Πρόκειται, και όχι τυχαία, για το έργο στο οποίο βρίσκουμε την πρώτη απόδοση του στίχου του Πινδάρου «*Γένοιο οἷος ἔσσι μαθών*»:[2] «Εκείνοι που δεν θέλουν να ανήκουν στη μάζα το μόνο που πρέπει να κάνουν είναι να πάψουν να αντιμετωπίζουν τον εαυτό τους επιπόλαια· ας ακολουθήσουν τη συνείδησή τους, που τους φωνάζει: "Να είσαι ο εαυτός σου! Όλα όσα κάνεις και σκέφτεσαι κι επιθυμείς τώρα δεν είναι ο εαυτός σου"» (*UB* 1:338). O Nietzsche τελικά απλοποίησε αυτή την ιδέα συμπυκνώνοντάς την στο πιο κεντρικό του σύνθημα: «Πώς γίνεται κανείς αυτό που είναι» [«Wie man wird, was man ist»] (ο υπότιτλος του *Ecce homo*, της πνευματικής αυτοβιογραφίας του), που εκφράζει το έργο το οποίο ανέλαβε, δηλαδή τη σταδιακή διάπλαση του εαυτού του που καταλήγει

στο μοναδικό χαρακτήρα τον οποίο γνωρίζουμε με αυτό το όνομα σήμερα.

Επισήμως, ο Nietzsche έγραψε το δοκίμιο αυτό για να τιμήσει τον Schopenhauer, επειδή του έδειξε, περισσότερο με το προσωπικό του παράδειγμα παρά με τις φιλοσοφικές του θεωρίες, πώς να ξεκινήσει τη διαδικασία που θα τον έκανε να γίνει αυτός που πραγματικά ήταν. Αλλά το έργο συνιστά επίσης και μια διακήρυξη ανεξαρτησίας του Nietzsche απέναντι στο δάσκαλο και πρότυπό του. Εντέλει, ο Nietzsche θεωρεί ότι οι *Παράκαιροι στοχασμοί* δεν αφορούν τα διάφορα ζητήματα που φαινομενικά πραγματεύονται, αλλά ένα εντελώς διαφορετικό θέμα. Και τα τέσσερα δοκίμια που έγραψε στο *Ecce homo* «κατά βάθος μιλούν μόνο για μένα. Το δοκίμιο *Ο Βάγκνερ στο Μπαϊρόιτ* είναι ένα όραμα του μέλλοντός μου, ενώ στο δοκίμιο *Ο Σοπενάουερ ως παιδαγωγός* καταγράφεται η εσώτατη ιστορία μου, το *γίγνεσθαί μου* ... Κατά βάθος δεν μιλάει ... "ο Schopenhauer ως παιδαγωγός", αλλά το αντίθετό του, "ο Nietzsche ως παιδαγωγός"» («Παράκαιροι στοχασμοί»).[3] Το τέταρτο δοκίμιο με τίτλο *Ο Ριχάρδος Βάγκνερ στο Μπαϊρόιτ* είναι ακόμη πιο ανοικτά κριτικό και επιθετικό, αν και ο Wagner –και είναι ασυνήθιστο γι' αυτόν– φαίνεται ότι δεν αντιλαμβάνεται τη σημασία του.[4] Και όμως, κανένα δοκίμιο δεν μας προϊδεάζει για τη σφοδρότητα με την οποία έμελλε να στραφεί τελικά ο Nietzsche εναντίον των δύο πρώτων «παιδαγωγών» του.[5]

Η σφοδρότητα της κριτικής του Nietzsche στο συγκεκριμένο ζήτημα αλλά και σε όλα σχεδόν τα θέματα που τον αφορούσαν, δεν ήταν ποτέ απόλυτη και χωρίς αμφιταλαντεύσεις. Από τη μία, ισχυρίζεται σε κάποια από τις ανέκδοτες σημειώσεις του «ότι η ιστορία όλων των φαινομένων της ηθικής συμπεριφοράς θα μπορούσε να απλοποιηθεί με τον τρόπο που πίστευε ο Schopenhauer, έτσι ώστε να ανακαλύπτουμε, δηλαδή, τον οίκτο στη βάση όλων των ηθικών κινήτρων μέχρι σήμερα – μόνο ένας στοχαστής απογυμνωμένος από κάθε ιστορικό ένστικτο, κάποιος που θα είχε αποφύγει με τον πλέον παράδοξο τρόπο ακόμη και εκείνη την αυστηρή ιστορική παιδεία που χαρακτηρίζει τους Γερμανούς από τον Herder μέχρι τον Hegel θα μπορούσε να φτάσει σε τέτοιο βαθμό παραλογισμού και αφέλειας».[6] Από την άλλη, γράφει ότι ο Schopenhauer και ο Hegel, τον οποίο επίσης δεν συμπαθούσε και πολύ, είναι «δύο αντίπαλες αδελφές ιδιοφυΐες στη φιλοσοφία, που κινήθηκαν προς αντιθετικούς πόλους του γερμανικού πνεύματος και που στην πορεία έβλαψαν ο ένας τον άλλο έτσι όπως μόνο αδέλφια μπορούν να βλάψουν ο ένας τον άλλο» (*JGB* 5:195). Και παρ' όλο που ο Schopenhauer είναι «ένας γνήσιος *φιλόσοφος*», ο Nietzsche θεωρεί τις απόψεις του για την πρωτοκαθεδρία της βούλησης «δεισιδαιμονία», υιοθέτηση και μεγαλοποίηση της «λαϊκής προκατάληψης»[7] και τις αποκηρύττει με τον πιο καυστικό και δηκτικό τρόπο.

Ανάμεσα στα αναρίθμητα ελαττώματα του Wagner, ο Nietzsche συγκαταλέγει επίσης «τη μεγάλη διαφθορά της μουσικής. Έχει καταφέρει να μαντέψει τι σημαίνει να εξάπτεις τα τσακισμένα νεύρα του ανθρώπου — και έτσι αρρώστησε τη μουσική» (*W* 6:23). Παρ' όλα αυτά, χαίρεται που υπήρξε φίλος του: «Πρέπει να πω δυο λόγια για να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου σ' αυτό που μου πρόσφερε την πιο βαθιά και εγκάρδια αναψυχή στη ζωή μου. Δίχως καμιά αμφιβολία, αυτό ήταν η στενή μου σχέση με τον Ριχάρδο Βάγκνερ. Θα πούλαγα φτηνά όλες τις υπόλοιπες σχέσεις μου εκτός απ' αυτήν» (*EH* 6:288). Ένας τέτοιος συνδυασμός εχθρότητας και γενναιοδωρίας από την πλευρά του Nietzsche είναι σημαντικός και πολύ χαρακτηριστικός. Αξίζει να τον επισημάνουμε, διότι σύντομα θα δούμε μία αντίθετη περίπτωση.

Ο Nietzsche δεν αναφέρει συχνά τον Montaigne,[8] αλλά μόνο κάτω από τη δική του επιρροή θα μπορούσε να έχει γράψει πολλά αποσπάσματα στα έργα της μέσης περιόδου του. Σε ένα από αυτά, ο Nietzsche υποστηρίζει ότι «σχεδόν όλες οι βιολογικές και ψυχικές αδυναμίες του ατόμου πηγάζουν από ... την έλλειψη γνώσης όσον αφορά τα πιο μικρά και καθημερινά πράγματα». Ο κόσμος μας μαθαίνει να μην δίνουμε σημασία στα «πιο κοντινά μας πράγματα», στις ίδιες τις συνήθειες και τις ανάγκες μας, να μην δίνουμε σημασία στον εαυτό μας:

> Παπάδες και δάσκαλοι, και η υπέροχη λαχτάρα για εξουσία των ιδεαλιστών κάθε λογής, από τους πιο ωμούς μέχρι τους πιο εκλεπτυσμένους, κάνουν πλύση εγκεφάλου ακόμη και στα παιδιά για να τα πείσουν πως εκείνο που μετράει είναι κάτι τελείως διαφορετικό: η σωτηρία της ψυχής, οι υπηρεσίες απέναντι στο κράτος, η πρόοδος της επιστήμης ή η συσσώρευση φήμης και αγαθών, κι όλα αυτά σαν να πρόκειται για προσφορά υπηρεσιών στο σύνολο της ανθρωπότητας· ενώ οι απαιτήσεις του ατόμου, οι μικρές και μεγάλες ανάγκες του μέσα στο εικοσιτετράωρο, θεωρούνται ποταπές ή αδιάφορες.[9]

Τι θα μπορούσε να είναι αυτό παρά η ηχώ των *Δοκιμίων*, στην τελευταία σελίδα των οποίων γράφει ο Montaigne, όπως έχει γράψει άπειρες φορές ήδη, ότι «αναζητούμε άλλες καταστάσεις, επειδή δεν καταλαβαίνουμε τη χρήση της δικής μας, και βγαίνουμε από τον εαυτό μας, επειδή δεν ξέρουμε τι γίνεται μέσα μας»;[10] Ο Nietzsche είχε επίγνωση αυτής της σύνδεσης: ο Montaigne γι' αυτόν σημαίνει «το να βρει κανείς τη γαλήνη μέσα στον ίδιο του τον εαυτό, να ηρεμήσει η ύπαρξή του και να ξεκουραστεί» (*UB* 1:444). Ο Nietzsche τώρα βάζει τον Montaigne μαζί με τον Σωκράτη, και έτσι ερχόμαστε στο δικό μας θέμα: «Ήδη στην αρχαία Ελλάδα, ο Σωκράτης

υπερασπιζόταν τον εαυτό του με όλη του τη δύναμη ενάντια σ' αυτή την αλαζονική παραμέληση του ανθρώπου προς όφελος του ανθρώπινου είδους, και του άρεσε να δηλώνει το αληθινό εύρος και περιεχόμενο κάθε στοχασμού και κάθε έγνοιας με μία φράση του Ομήρου: δεν περιλαμβάνει, έλεγε, τίποτα παραπάνω από "το καλό ή το κακό που θα βρω μέσα στο ίδιο μου το σπίτι"».[11]

Η αναφορά του Σωκράτη στον Όμηρο που χρησιμοποιεί ο Nietzsche είναι από τον Διογένη Λαέρτιο.[12] Αλλά μια τόσο θετική εικόνα του Σωκράτη, που αποστρέφει το βλέμμα από «τις υπηρεσίες απέναντι στο κράτος, την πρόοδο της επιστήμης ή τη συσσώρευση φήμης και αγαθών» μας φέρνει στο νου κοινά στοιχεία στα πορτρέτα που φιλοτεχνούν τόσο ο Montaigne όσο και ο Ξενοφών. Ωστόσο, είναι ενδιαφέρον ότι ο Nietzsche στο τέλος δεν είναι περισσότερο πιστός στις πηγές του από τον Montaigne. Ο Σωκράτης του, λόγου χάριν, δεν φροντίζει για «το όφελος του ανθρώπινου γένους», όπως έκανε ο Σωκράτης του Ξενοφώντα. Ενδιαφέρεται μόνο για τη φροντίδα του εαυτού του – από αυτή την άποψη, βρίσκεται πλησιέστερα στην εικόνα που απαντά στους διαλόγους της πρώιμης περιόδου του Πλάτωνα και στον ίδιο τον Montaigne. Παρά την αγάπη του για γενικεύσεις της παγκόσμιας ιστορίας, ο Nietzsche δίνει μεγάλη σημασία σε μια τέτοια εσωτερική στροφή, την οποία πραγματοποιεί και ο ίδιος σε όλα τα μεταγενέστερα έργα του. Στο *Λυκόφως των ειδώλων*, παραδείγματος χάριν, υποστηρίζει με χαρακτηριστική υπερβολή πως «όταν κανείς αντιμετωπίζει τους σπουδαίους ανθρώπους μόνο μέσα από την άθλια προοπτική της χρησιμότητάς τους για το σύνολο, τότε πραγματικά δεν τους έχει καταλάβει. Το ότι δεν μπορεί να τους χρησιμοποιήσει ως έχουν μπορεί από μόνο του να είναι μία μεγαλειώδης πράξη».[13]

Είναι παράξενο και δυσερμήνευτο το γιατί, ενώ έγραφε τους *Παράκαιρους στοχασμούς* και το *Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο* και ενώ απελευθερωνόταν σταδιακά από τον Schopenhauer και τον Wagner, ο Nietzsche άρχισε να δείχνει την προτίμησή του προς τον Σωκράτη, τον οποίο τόσο σκληρά είχε αντιμετωπίσει στη *Γέννηση της τραγωδίας* λίγα μόλις χρόνια πριν.[14] Στη *Γέννηση της τραγωδίας*, λόγου χάριν, περιγράφει τον Σωκράτη ως δολοφόνο της τραγωδίας (*GT* 1:87) και χρησιμοποιεί τη δυσνόητη μεταφορά «ίσκιος που εξακολουθεί να μεγαλώνει καθώς δύει ο ήλιος» (*GT* 1:97) για να μιλήσει για την επιρροή που άσκησε ο Σωκράτης. Δύο χρόνια αργότερα, ωστόσο, στο έργο του *Ο Σοπενάουερ ως παιδαγωγός* γράφει ότι «*δεν έχουν βελτιωθεί* οι συνθήκες για την παραγωγή μιας ιδιοφυΐας στη σύγχρονη εποχή και ... είναι τόσο έντονη η αποστροφή προς την πρωτοτυπία, ώστε ο Σωκράτης δεν θα μπορούσε να ζήσει ανάμεσά μας και σίγουρα δεν θα είχε φτάσει ποτέ στην ηλικία των εβδομήντα ετών».[15]

Αυτή η μεταβολή της άποψης του Nietzsche, αν και παροδική, υπήρξε ειλικρινής. Σε ένα σχόλιο του 1875, γράφει ότι «ο Σωκράτης του Πλάτωνα είναι μια καρικατούρα με την πραγματική έννοια της λέξης, ένας υπερβολικός Σωκράτης».[16] Το 1878 θεωρεί πλέον ότι είναι δυνατόν να συμφωνήσει κανείς με τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα: «όπως κι αν ενεργεί κανείς πράττει πάντοτε το καλό, δηλαδή, αυτό που του φαίνεται καλό (χρήσιμο) ανάλογα με το βαθμό ευφυΐας του και το μέτρο της λογικής του» (*MA* 2:99). Ωστόσο, δεν κράτησε για πολύ η αποδοχή αυτής της ηθικής στάσης. Ο Nietzsche τελικά εγκαταλείπει τη θέση ότι κάθε πράξη στοχεύει χωρίς συμβιβασμούς στο καλό. Καθώς αρχίζει να αλλάζει η στάση του απέναντι στον Σωκράτη και να γίνεται και πάλι καταδικαστική –ακόμη πιο ριζοσπαστική από την απόρριψη του Σωκράτη στη *Γέννηση της τραγωδίας*– ο Nietzsche φτάνει στο σημείο να θεωρήσει ότι ο Πλάτων στην πραγματικότητα δεν συμφωνούσε με αυτή την άποψη, αλλά την αποδέχτηκε εξαιτίας της καταστροφικής επίδρασης του Σωκράτη: «Ένα τέτοιο συμπέρασμα μυρίζει *χυδαίο όχλο*, που δεν μπορεί να δει τίποτε άλλο στις κακές πράξεις παρά τις δυσάρεστες συνέπειές τους και θεωρεί ότι "είναι *ανόητο* να είναι κανείς κακός", ενώ το "καλό" θεωρείται, χωρίς πολλά πολλά, ταυτόσημο με το "χρήσιμο και ευχάριστο"» (*JGB* 5:111).

Η αναφορά στο «χυδαίο όχλο» μας φέρνει μπροστά στο «σωκρατικό πρόβλημα», την τελευταία εκτεταμένη ανάλυση του ζητήματος του Σωκράτη στα δημοσιευμένα έργα του Nietzsche, που αποτελεί και το βασικό θέμα μας στο παρόν κεφάλαιο:[17] «Ο Σωκράτης προερχόταν από χαμηλά κοινωνικά στρώματα: ο Σωκράτης υπήρξε πληβείος. Το γνωρίζουμε, μπορούμε να το δούμε και μόνοι μας άλλωστε πόσο άσχημος ήταν».[18] Ο προσωπικός (μη φιλοσοφικός, θα μπορούσαμε να πούμε) τόνος αυτού του συγκεκριμένου αποσπάσματος δεν αποτελεί εξαίρεση: το σύνολο του δοκιμίου αναδίδει περιφρόνηση και εχθρότητα. Σχεδόν το σύνολο της κριτικής που ασκεί ο Nietzsche στον Σωκράτη στα έργα της ύστερης περιόδου του εκφράζεται σε προσωπικό τόνο. Γιατί άραγε;

Εκτός από τον Schopenhauer και τον Wagner, δεν υπήρξε άλλη προσωπικότητα που να συνέβαλε σε τόσο μεγάλο βαθμό στην προσωπική και πνευματική εξέλιξη του Nietzsche όσο ο Σωκράτης. Είχε πολύ μεγαλύτερη σχέση με τον Σωκράτη απ' ό,τι με τους άλλους δύο, και το γνώριζε: «Ο Σωκράτης, για να το ομολογήσω έτσι απλά και καθαρά, βρίσκεται τόσο κοντά μου, που σχεδόν πάντοτε στέκομαι σε θέση μάχης εναντίον του».[19] Γιατί όμως, εκτός από την ανακωχή που συνήψε στη διάρκεια των έργων της μέσης περιόδου του (και με μία εξαίρεση, την οποία θα συζητήσουμε στη συνέχεια), δεν επέδειξε ποτέ ο Nietzsche απέναντι στον Σωκράτη τη γενναιοδωρία του πνεύματος, το σεβασμό, την ευγνωμοσύνη, ακόμη και την

αγάπη που διατηρούσε για τους άλλους διδασκάλους του; Γιατί, στην περίπτωση του Σωκράτη και μόνο, εγκαταλείπει τον Nietzsche η περίεργη ικανότητά του να βλέπει τα πάντα από πολλές πλευρές, να είναι αντικειμενικός σύμφωνα με τη *δική του* αντίληψη, «να θέτει μία ποικιλία προοπτικών και συναισθηματικών ερμηνειών στην υπηρεσία της γνώσης» (*GM* 5:364-65); Είναι ο Nietzsche τόσο μονόπλευρος όσο δηλώνουν τα κείμενά του για τον Σωκράτη; Ή μήπως τα πράγματα δεν είναι έτσι όπως φαίνονται; Η εξαιρετικά μεγάλη πικρία του υποδηλώνει ότι όντως αυτό δεν ισχύει. Ο Nietzsche γενικά αρνείται να θεωρήσει δεδομένες τις απόλυτες απόψεις. Για παράδειγμα, αρνείται να πιστέψει ότι η άρνηση των επίγειων απολαύσεων, που κηρύσσει με τόση ζέση ο χριστιανικός ασκητισμός είναι, όπως φαίνεται, άρνηση της ζωής. Ίσως να μπορούσαμε να εφαρμόσουμε τη διάγνωσή του για τον ασκητισμό στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει τον Σωκράτη. Ίσως η αδιαμφισβήτητα καταδικαστική του στάση απέναντι στον Σωκράτη, όπως και το μίσος του ασκητή για τη ζωή, «να είναι ένα είδος προσωρινής διατύπωσης, ερμηνεία και ψυχολογικού τύπου παρερμηνεία ενός πράγματος που η πραγματική φύση του δεν θα μπορούσε, για μεγάλο διάστημα, να γίνει κατανοητή και να περιγραφεί *έτσι όπως πραγματικά ήταν*» (*GM* 5:365).

Πριν επιχειρήσουμε να ερμηνεύσουμε αυτό τον πιο καχύποπτο ερμηνευτή όλων με την ίδια καχυποψία και από τη δική μας πλευρά, θα ήταν λογικό να αναρωτηθούμε εάν ο Σωκράτης υπήρξε πράγματι ένας από τους «παιδαγωγούς» του Nietzsche. Έπαιξε ο Σωκράτης ρόλο παρόμοιο με εκείνο των Schopenhauer και Wagner στη σκέψη του Nietzsche, ή μήπως υπήρξε απλώς αντίπαλός του; Εάν δεν διαδραμάτισε έναν τέτοιο ρόλο, τότε η αδιαμφισβήτητη απόρριψη από τον Nietzsche μάλλον δεν σημαίνει σχεδόν τίποτα. Αλλά, παρ' όλο που αυτό είναι ένα καλό ερώτημα, η εικόνα του Nietzsche που μάχεται τον Σωκράτη δεν πρέπει να μας παραπλανήσει ώστε να μην μπορέσουμε να αντιληφθούμε ότι ο Έλληνας φιλόσοφος κατείχε στη ζωή και τη σκέψη του Nietzsche θέση παρόμοια με εκείνη του Schopenhauer και του Wagner. Ο Nietzsche ποτέ δεν πίστεψε ότι η αντίσταση αποκλείει τη μάθηση. Υπάρχει ένα ωραίο απόσπασμα στη *Χαρούμενη επιστήμη* [*Die fröhliche Wissenschaft*], που αποσαφηνίζει αυτό: «*Ανεπιθύμητοι μαθητές*. — Τι να κάνω μ' αυτούς τους δύο νέους! αναφώνησε ένας δυσαρεστημένος φιλόσοφος που "διέφθειρε" τη νεολαία έτσι όπως έκανε κάποτε ο Σωκράτης· δεν τους θέλω για μαθητές. Τούτος εδώ δεν μπορεί να πει "Όχι" κι ο άλλος λέει σε όλα "Έτσι κι έτσι". Εάν υιοθετούσαν τη δική μου διδασκαλία, τότε ο πρώτος θα *υπέφερε* πάρα πολύ, αφού ο δικός μου τρόπος σκέψης απαιτεί να έχεις ψυχή πολεμιστή, να λαχταράς να πληγώσεις τον άλλο, να ευφραίνεσαι όταν ξεστομίζεις τα Όχι, να είσαι σκληροτράχηλος· αυτός θα αργο-

πέθαινε από τις ανοιχτές εσωτερικές πληγές του».[20] Αυτός ο «δυσαρεστημένος» φιλόσοφος, που μπορεί να μην διαφέρει και τόσο από τον ίδιο τον Nietzsche,[21] θέλει μαθητές που να μπορούν να λένε «Όχι». Εάν μπορούν να λένε «Όχι» γενικά, τότε θα μπορούν να πουν «Όχι» και στο δάσκαλό τους: «Άσχημα ανταμείβει το δάσκαλό του εκείνος που παραμένει πάντα μαθητής».[22] Κι ωστόσο, είναι εμφανές ότι δεν αρκούσε να μάχεται τον Σωκράτη ο Nietzsche για να χαρακτηριστεί μαθητής του. Για να δούμε λοιπόν εάν όντως έτσι είχαν τα πράγματα, εάν δηλαδή ο Σωκράτης τελικά ήταν ένας από τους παιδαγωγούς του Nietzsche, θα πρέπει να προχωρήσουμε ακόμη πιο πέρα.

Μέσα στα κείμενά του, από τη *Γέννηση της τραγωδίας* μέχρι το *Ecce homo*, ο Nietzsche συνδέει τον Σωκράτη με ένα σύνθετο σύνολο απόψεων και στάσεων που θα μπορούσαν πολύ πρόχειρα να χαρακτηριστούν ως εξής: πρώτον, ο Σωκράτης δεν δεχόταν ότι το ένστικτο διαδραματίζει σπουδαίο ρόλο, και αντ' αυτού έδωσε έμφαση στην αξία της ορθολογικότητας και στη διαλεκτική, την οποία θεωρούσε ως τη βασικότερη ανθρώπινη δραστηριότητα· δεύτερον, εισήγαγε στον κόσμο την έννοια της ηθικής. Για τον Nietzsche αυτό σημαίνει ότι ο Σωκράτης εισήγαγε έναν τρόπο σκέψης που δικαιολογεί τις ανθρώπινες πράξεις επικαλούμενος τους λόγους για τους οποίους ο άνθρωπος τις επιτελεί.[23] Εάν προσεγγίσουμε το ζήτημα από αυτήν τη σκοπιά, η έμφαση που δίνει ο Σωκράτης στην ηθική συνιστά εξειδίκευση της άποψής του ότι η ορθολογικότητα αποτελεί ουσιώδες χαρακτηριστικό μας. Και από τη στιγμή που ο Nietzsche θεωρεί ότι οι λόγοι είναι από τη φύση τους καθολικοί —εάν συνιστούν όντως λόγους, τότε είναι αίτιο για όλα τα ορθολογικά όντα— θεωρεί επίσης ότι η ηθική υποτίθεται ότι ισχύει για όλους με τον ίδιο τρόπο.[24] Η ηθική, έτσι όπως τη βλέπει ο Nietzsche, συνεπάγεται ότι εάν κάποιοι άνθρωποι βρίσκονται κάτω από τις ίδιες συνθήκες, τότε, εφ' όσον από ηθική άποψη οι άνθρωποι αυτοί είναι ίδιοι —που σημαίνει ότι είναι ορθολογικοί— τότε θα ενεργήσουν με τον ίδιο τρόπο. Επομένως, η ηθική είναι για τον Nietzsche ουσιωδώς καθολική ή, όπως ο ίδιος λέει, δογματική, στο βαθμό που αποβλέπει σε ένα σύνολο κινήτρων και έναν κώδικα συμπεριφοράς προς τον οποίο θα πρέπει να συμμορφώνονται όλοι οι άνθρωποι.[25] Τρίτον, με όχημα την ορθολογικότητα και την ηθική, ο Σωκράτης κατέστρεψε τον τραγικό ελληνικό κόσμο και την τέχνη του και έσπειρε τους σπόρους αυτού που είμαστε σήμερα: είναι πραγματικά το πρώτο άτομο της εποχής της νεωτερικότητας.

Αλλά στη *Γέννηση της τραγωδίας*, όπως είδαμε, ο Nietzsche είχε κατηγορήσει τον Σωκράτη χαρακτηρίζοντάς τον δολοφόνο της τραγωδίας.[26] Σύμφωνα με την αρκετά απλοϊκή εικόνα που είχε ο Nietzsche για την αρχαϊκή και την κλασική Ελλάδα, η κουλτούρα που εκφράζεται μέσα από τις τρα-

γωδίες του Αισχύλου και του Σοφοκλή δεν θεωρεί ότι ο κόσμος, ή η ζωή μέσα σ' αυτόν, απαιτούν ρητή δικαιολόγηση.[27] Οι παλαιότεροι Έλληνες δέχονταν τον κόσμο και τη ζωή έτσι όπως την έβρισκαν και γιόρταζαν ακόμη και τις πιο τρομακτικές πλευρές της. Η τραγωδία, ειδικότερα, η σπουδαιότερη τέχνη τους, είναι μια εξύμνηση των αναπόφευκτα καταδικασμένων προσπαθειών όλων των σπουδαίων χαρακτήρων να δαμάσουν και να χρησιμοποιήσουν για τους σκοπούς του ανθρώπου εκείνες τις πλευρές του κόσμου που αδιαφορούν παντελώς για τη μοίρα μας και για τις οποίες εμείς δεν έχουμε καμία απολύτως σημασία. Σύμφωνα με τον Nietzsche, η τραγωδία εξυψώνει, στο πρόσωπο του ήρωα, το άτομο που αντιστέκεται μάταια σε έναν κόσμο απροσπέλαστο στην ανθρώπινη πράξη ενώ, με τη μορφή του χορού, ευφραίνεται με τον ίδιο τον κόσμο του οποίου το άτομο αποτελεί εντέλει μέρος. Τα άτομα ανήκουν στη φύση και οι ίδιες οι προσπάθειές τους να την υποτάξουν είναι φυσικές, προϊόντα της φύσης την οποία θέλουν να κατακτήσουν. Η σύγκρουση ανάμεσα στο άτομο και τη συλλογικότητα, ανάμεσα στον πολιτισμό και τη φύση, είναι φαινομενική. Τα άτομα που τα βάζουν με τον κόσμο, όπως και ολόκληροι πολιτισμοί που προσπαθούν να αλλάξουν την πορεία της ιστορίας δεν είναι για τον Nietzsche παρά «καλλιτεχνικές» δημιουργίες του ίδιου του κόσμου. Σε ένα περίφημο απόσπασμα, ο Nietzsche γράφει ότι ούτε η τέχνη

> επιτελείται για να γίνουμε εμείς καλύτεροι ή να διαπαιδαγωγηθούμε ούτε κι εμείς είμαστε οι πραγματικοί δημιουργοί αυτού του καλλιτεχνικού κόσμου. Αντιθέτως, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι είμαστε απλώς εικόνες και καλλιτεχνικές προβολές του πραγματικού δημιουργού[28] και ότι αποκτούμε τη μέγιστη αξιοπρέπειά μας ως έργα τέχνης —διότι μόνο ως *αισθητικά φαινόμενα δικαιώνονται αιωνίως* η ύπαρξη και ο κόσμος— ενώ, φυσικά, η επίγνωση της σημασίας μας δεν διαφέρει σχεδόν καθόλου από αυτή που έχουν οι ζωγραφισμένοι στον καμβά στρατιώτες για την αναπαριστώμενη μάχη. (*GT* 1:47)

Ο Nietzsche θεωρούσε ότι η τραγωδία αποκαλύπτει πως τα άτομα και οι πράξεις τους, όπως οι πολιτισμοί και τα προϊόντα τους, δεν έχουν εντέλει καμία σημασία. Δεν μπορούν να επηρεάσουν τον κόσμο, ο οποίος παραμένει «αιώνια ο ίδιος, παρά τις αλλαγές των γενεών και την ιστορία των εθνών». Αλλά η τραγωδία μάς δείχνει, επίσης, ότι είμαστε πλάσματα, ενιαίο και αναπόσπαστο τμήμα μιας ζωής που «είναι η βάση των πραγμάτων, παρά τις αλλαγές των φαινομένων, που είναι ακατάλυτη, παντοδύναμη και απολαυστική» και μας επιτρέπει να απολαύσουμε τη δύναμη που, ως τέτοια, μοιραζόμαστε με το όλον στο οποίο ανήκουμε (*GT* 1:56). Ο Nietzsche πί-

στευε, με μια δόση νοσταλγίας, ότι ο σεβασμός στην παράδοση και την αυθεντία καλλιεργήθηκε στους αριστοκράτες κατοίκους ενός κόσμου ο οποίος παρήγαγε μια τέχνη αυτού του είδους: ένιωθαν «σαν στο σπίτι τους πάνω σ' αυτή τη γη», έχοντας ίσως συνείδηση της σκληρότητάς της και του γεγονότος ότι οι ίδιοι δεν είχαν καμία σημασία, πρόθυμοι ωστόσο να δεχτούν τον κόσμο και τον εαυτό τους έτσι όπως ήταν. Ήταν πρόθυμοι να συνεχίσουν να ζουν και να δρουν, παρ' ότι γνώριζαν πως οι πράξεις τους δεν θα άλλαζαν τον κόσμο εκ θεμελίων, επειδή είχαν επίγνωση των περιορισμών της ορθολογικότητας. Γνώριζαν ότι δεν υπάρχει ολοκληρωτική συστηματική κατανόηση του κόσμου ούτε έσχατη ορθολογική αιτιολόγηση της πράξης. Το βάρος της παράδοσης υπήρξε η μόνη πηγή από την οποία αντλούσαν κύρος οι πράξεις τους: έζησαν όπως έζησαν επειδή οι όμοιοί τους (δηλαδή, οι άνθρωποι με αριστοκρατική προέλευση) ζούσαν ανέκαθεν με αυτό τον τρόπο.

Ο Σωκράτης, σύμφωνα με την ερμηνεία του Nietzsche, είχε εκπλαγεί με τη δύναμη της παράδοσης: ούτε οι καλλιτέχνες ούτε οι σπουδαίοι άνδρες της τραγικής εποχής των Ελλήνων διέθεταν ορθολογική κατανόηση του τρόπου ζωής τους ή του κόσμου μέσα στον οποίο ζούσαν. Και το σημαντικότερο, δεν μπορούσαν να δώσουν μια απάντηση όταν ο Σωκράτης, όπως τον βλέπουμε να κάνει διαρκώς στους διαλόγους του Πλάτωνα, τους ρωτούσε «Γιατί;». Ο τρόπος ζωής τους, γενικά, δεν χωρούσε ορθολογικά «Επειδή». Ενεργούσαν «μόνο από ένστικτο». «"Μόνο από ένστικτο": Με αυτήν τη φράση αγγίζουμε τον πυρήνα της σωκρατικής διάθεσης. Με αυτήν ο σωκρατισμός καταδικάζει την υπάρχουσα τέχνη και την ισχύουσα ηθική. Όπου και να στρέψει ο σωκρατισμός το διερευνητικό του βλέμμα διακρίνει την έλλειψη έλλογης έμπνευσης και την ισχυροποίηση της ψευδαίσθησης· και από αυτή την έλλειψη συνάγει την ουσιώδη και επίμονη τάση για εκτροπή από το καλό, καθώς και το αξιοκατάκριτο της ύπαρξης» (*GT* 1:89). Ο ηθικός σωκρατισμός ταυτίζει την αρετή με τη γνώση. Σύντροφός του είναι ο «αισθητικός σωκρατισμός», που συντρίβει την ομορφιά χάριν της κατανοησιμότητας (*GT* 1:85). Η τραγωδία βρίσκει την ομορφιά και την καλοσύνη εκεί που δεν μπορεί να δοθεί λογική εξήγηση για τα πράγματα. Ο σωκρατισμός, η ιδέα ότι τίποτα δεν είναι ωραίο ή καλό εάν δεν είναι κατανοητό, κατέστρεψε την τραγωδία έτσι όπως κατέστρεψε και έναν ολόκληρο κόσμο, γράφει ο Nietzsche, έναν κόσμο «που και την ακρούλα του μανδύα του ν' αγγίζαμε, θα παίρναμε τη μεγαλύτερη από όλες τις χαρές» (*GT* 1:89-90).

Πώς κατάφερε ο Σωκράτης να καταστρέψει έναν ολόκληρο κόσμο; Το «μοναδικό τεράστιο κυκλώπειο μάτι του» είδε στον κόσμο αυτό και στην τέχνη του μόνο «κάτι στερημένο από λόγο, με αίτια που φαινομενικά δεν είχαν αποτελέσματα, και αποτελέσματα που φαινομενικά δεν είχαν αίτια» (*GT* 1:92). Απέρριπτε την ιδέα ότι ο κόσμος δεν μπορεί εντέλει να γίνει

κατανοητός, ότι δεν είναι φτιαγμένος για μας, ότι τίποτα από όσα κάνουμε, όπως έδειχνε και η τραγωδία, δεν μπορεί να αλλάξει αυτό τον κόσμο αποτελεσματικά και προς το καλύτερο. Ο Σωκράτης είχε τρομοκρατηθεί από την τραγική εικόνα των ηρώων που καταστρέφονταν ακόμη κι αν δεν είχαν διαπράξει κάποιο λάθος, ακόμη κι αν δεν είχαν κάνει τίποτα κακό. Αποκήρυττε την πεσιμιστική άποψη ότι η γνώση και η αρετή δεν εγγυώνται την επιτυχία και την ευτυχία, και ότι αντιθέτως μπορούν να επιφέρουν την καταστροφή του ήρωα.[29] Αρνήθηκε να ακολουθήσει την οδό της ανορθόλογης παράδοσης. Αντ' αυτού, ο Σωκράτης χαρακτηρίζει τον εαυτό του «αρχέτυπο του θεωρητικού οπτιμιστή, ο οποίος μέσα από την πίστη του ότι μπορούμε να συλλάβουμε τη φύση των πραγμάτων, αποδίδει στη γνώση και την έλλογη έμπνευση τη δύναμη της πανάκειας, ενώ ταυτόχρονα αντιλαμβάνεται το σφάλμα ως το κατ' εξοχήν κακό» (*GT* 1:100). Καθιέρωσε τη διαλεκτική, η οποία στόχο έχει να παρέχει ένα λόγο σε καθετί που γίνεται, και την υπερασπίστηκε εναντίον των επιθέσεων που δέχτηκε — κάτι που δεν θα μπορούσε να κάνει ούτε η κοινωνία ούτε η τέχνη που έθετε σε αμφισβήτηση. Το χτύπημά του αποδείχτηκε μοιραίο, επειδή ο πολιτισμός στον οποίο επιτέθηκε ο Σωκράτης δεν διέθετε τους λόγους που εκείνος απαιτούσε προκειμένου να μπορέσει να στηρίξει την ύπαρξή του· έπεισε δε τους συγχρόνους του ότι μία τέτοια έλλειψη συνιστά αδικαιολόγητη αδυναμία.

Εδώ μπορούμε να αφήσουμε τη *Γέννηση της τραγωδίας*: αυτή η πρόχειρη συζήτηση σκοπό είχε απλώς να εισαγάγει τα θέματα που θα απασχολούσαν σε όλη του τη ζωή τον Nietzsche με αναφορά στον Σωκράτη. Αλλά, παρ' όλο που τα θέματα παρέμειναν σταθερά, δεν συνέβη το ίδιο και με τη στάση του Nietzsche. Είδαμε ότι ο Nietzsche στη διάρκεια της μέσης περιόδου του, ενώ απομακρυνόταν από τον Schopenhauer και τον Wagner —τους ήρωες της *Γέννησης της τραγωδίας*— μοιάζει να συνήψε ειρήνη με τον Σωκράτη. Η διαλεκτική, που τόσο άγρια χτύπησε στη *Γέννηση της τραγωδίας*, αποκτά τώρα θετική χροιά· οι διάλογοι του Πλάτωνα πάλλονται από τη χαρά της επινόησής της. Οι σύγχρονοι του Nietzsche που δεν διάκεινται ευνοϊκά απέναντί της καταγγέλλονται έντονα:

> Εκείνο τον καιρό παρέμενε ακόμη στον ουρανίσκο των Ελλήνων αυτή η άλλη, η αρχαιότερη και πάλαι ποτέ παντοδύναμη γεύση: και η νέα γεύση σχημάτιζε μια τόσο μαγική αντίθεση μ' αυτή, ώστε τραγουδούσαν και τραύλιζαν τη διαλεκτική, τη «θεία τέχνη», ωσάν να βρίσκονταν σε ερωτικό παραλήρημα. Όμως, εκείνος ο αρχαίος τρόπος σήμαινε να σκέφτεσαι υπό την επήρεια της μαγείας που σου ασκεί η συνήθεια, για την οποία δεν υπήρχαν παρά μόνο καθιερωμένες κρίσεις, καθιερωμένα αίτια και καμία άλλη λογική πέρα από εκείνη της αυθεντίας ...

Ο Σωκράτης ήταν ο άνθρωπος ο οποίος ανακάλυψε τη μαγεία που βρισκόταν στον αντίποδα, εκείνη του αιτίου και αποτελέσματος, του λόγου και της συνέπειας: κι εμείς οι σύγχρονοι άνθρωποι έχουμε συνηθίσει τόσο και έχουμε ανατραφεί με την αναγκαιότητα της λογικής, ώστε ο ουρανίσκος μας τη δέχεται σαν φυσιολογική γεύση και, ως τέτοια, δεν μπορεί παρά να είναι απωθητική στους λάγνους και τους φαντασμένους. (*M* 3:314-15)

Η ανακωχή ήταν επισφαλής και ο Nietzsche εξακολουθούσε να είναι καχύποπτος απέναντι στον Σωκράτη· κι ακόμη, ήταν πάντα πρόθυμος να τον γελοιοποιήσει: «Ο δαίμων του Σωκράτη μάλλον ήταν κάποια μόλυνση στο αυτί την οποία, σύμφωνα με τον ηθικιστικό τρόπο σκέψης που τον διέκρινε, την *ερμήνευε* διαφορετικά από τον τρόπο που θα την ερμηνεύαμε τώρα».[30] Όμως ακόμη κι αυτή η επισφαλής ανάπαυλα δεν κράτησε για πολύ. Όταν ο Nietzsche γράφει το δοκίμιο «Το σωκρατικό πρόβλημα», στο οποίο θα επανέλθουμε τώρα, έχει πλέον αποφασίσει ότι ο θεωρητικός οπτιμισμός του Σωκράτη, για τον οποίο του είχε επιτεθεί στη *Γέννηση της τραγωδίας*, ήταν σημάδι βαθύτατου εκφυλισμού. Υποστηρίζει δε τώρα ότι ο Σωκράτης ήταν ένας άνθρωπος άρρωστος· ότι αντιλαμβανόταν —βίωσε και έζησε— τη ζωή ως ασθένεια.[31] Τα τελευταία λόγια που είπε ο Σωκράτης στον *Φαίδωνα* του Πλάτωνα: «Χρωστάω στον [Σωτήρα] Ασκληπιό ένα πετεινάρι», φαίνεται ότι αναφέρονται στο έθιμο της θυσίας ενός κόκορα στο θεό της ιατρικής, που πραγματοποιούσε κάποιος όταν θεραπευόταν από μία ασθένεια· ο Nietzsche ισχυρίζεται ότι η ασθένεια για την οποία ευγνωμονεί ο Σωκράτης το θεό είναι η ίδια η ζωή.[32] Ο Nietzsche είχε αρχίσει ήδη να διαμορφώνει αυτή την άποψη λίγο νωρίτερα, όταν έγραψε ότι θα ευχόταν ο Σωκράτης, που ποτέ δεν είπε πάρα πολλά, «να είχε παραμείνει σιωπηλός και την τελευταία στιγμή της ζωής του». Και αναρωτιέται: «Είναι άραγε πιθανόν ένας άντρας σαν κι αυτόν, που είχε ζήσει μια ζωή χαρούμενη και σαν στρατιώτης, δίχως να κρύβει τίποτα από κανέναν, να υπήρξε πεσιμιστής;» (*FW* 3:569). Ωστόσο, δεν είχε προσπαθήσει πραγματικά να αντιμετωπίσει το πρόβλημα του Σωκράτη μέχρις ότου έγραψε το *Λυκόφως των ειδώλων*.

Το δοκίμιο αρχίζει με την άποψη του Σωκράτη «και των σοφότερων ανδρών όλων των εποχών» ότι η ζωή «*δεν είναι καλή*». Ο Nietzsche, όμως, αρνείται να δεχτεί την κρίση αυτή. Υποστηρίζει δε ότι όχι η ζωή, αλλά αυτοί οι συνετοί άνθρωποι δεν είναι καλοί: «Μήπως δεν στέκονταν καλά στα πόδια τους; Να ήταν καθυστερημένοι; Μήπως είχαν αρχίσει να καταρρέουν; Ή ήταν άνθρωποι παρηκμασμένοι; ... Αληθεύει άραγε αυτό; Όλοι αυτοί οι σπουδαίοι σοφοί — μήπως εκτός από παρηκμασμένοι, δεν ήταν και καθόλου σοφοί;» (67).

Όπως ο Montaigne, έτσι και ο Nietzsche γοητεύεται από την ιστορία

του Κικέρωνα για το πρόσωπο του Σωκράτη: «Ο εγκληματίας είναι παρακμίας. Ήταν ο Σωκράτης τυπικός εγκληματίας; Αυτό τουλάχιστον δεν θα μπορούσε να το αντικρούσει η διάσημη κρίση του φυσιογνωμιστή, που φαινόταν τόσο προσβλητική στους φίλους του Σωκράτη. Ένας ξένος που ήξερε από πρόσωπα πέρασε από την Αθήνα και είπε κατάμουτρα στον Σωκράτη ότι *ήταν τέρας* [monstrum] – ότι μέσα του είχαν βρει άσυλο όλες οι φαυλότητες και οι κακές ορέξεις. Και ο Σωκράτης το μόνο που απάντησε ήταν: «Με γνωρίζετε, κύριε!» (69). Αν και σε όλα του τα κείμενα ο Nietzsche τονίζει σταθερά το γεγονός ότι ο Σωκράτης εμπιστεύεται την ορθολογικότητα και τον αυτοέλεγχο, δεν είχε προσπαθήσει ποτέ να δώσει μια εξήγηση γι' αυτό. Εδώ, για πρώτη και τελευταία φορά, το κάνει. Η ορθολογικότητα του Σωκράτη είναι ταυτόχρονα σύμπτωμα και αποτέλεσμα της προσπάθειάς του να ξεφύγει από την «ασθένεια» από την οποία υπέφερε, σύμφωνα με τον Nietzsche.

Η ασθένεια αυτή, που είναι εμφανής στο πρόσωπο του Σωκράτη, είναι η «παρακμή». «Δεν τη φανερώνουν μόνο η ακολασία και η αναρχία των ενστίκτων του, όπως και ο ίδιος παραδέχεται, αλλά και η υπερτροφία της λογικής ικανότητάς του κι εκείνος *ο σαρκασμός του ραχητικού*, που τον χαρακτηρίζει» (69).[33] Και ο Nietzsche συνεχίζει λέγοντας ότι ο σεβασμός του Σωκράτη προς την ορθολογικότητα θα πρέπει στην αρχή να φαινόταν απωθητικός στους ευγενείς Αθηναίους συντρόφους του: «Εκεί όπου η έννοια της αυθεντίας εξακολουθεί να αποτελεί μέρος της καλής συμπεριφοράς, εκεί όπου κάποιος δεν δίνει επιχειρήματα αλλά διαταγές, ο διαλεκτικός είναι ένα είδος παλιάτσου: ο κόσμος γελάει μαζί του, δεν τον παίρνει στα σοβαρά. Ο Σωκράτης ήταν ο παλιάτσος που *κατάφερε τελικά να τον πάρουν στα σοβαρά*: Αλήθεια, τι ακριβώς συνέβη στην περίπτωσή του;» (σ. 70). Πώς κατάφερε αυτή η απωθητική προσωπικότητα να κερδίσει μία από τις μεγαλύτερες νίκες όλων των εποχών στο πνευματικό επίπεδο; Πώς μπόρεσε ο Σωκράτης να «γοητεύσει» τον κόσμο του; (σ. 71).

Ο Nietzsche πιστεύει ότι ο Σωκράτης ήταν επιτυχημένος για δύο λόγους. Ο πρώτος ήταν ότι η σωκρατική διαλεκτική αντιπροσώπευε μία νέα μορφή *αγῶνος* στον οποίο αφοσιώθηκαν οι Αθηναίοι: ο Σωκράτης «γοήτευε τους γύρω του κάνοντας έκκληση στο αγωνιστικό φρόνημα των Ελλήνων – εισήγαγε μία παραλλαγή του αγωνίσματος της πάλης ανάμεσα στους γεροντότερους και τους νέους. Ο Σωκράτης ήταν επίσης πολύ *ερωτικός*» (σ. 71).[34] Με άλλα λόγια, ο Σωκράτης πήρε τη γενική δομή ενός υπάρχοντος θεσμού και της έδωσε νέο περιεχόμενο και νόημα: προσάρμοσε στους δικούς του σκοπούς το πνεύμα του συναγωνισμού και την παιδεραστία των Αθηναίων. Αυτό, για τον Nietzsche, συνιστά τέλειο παράδειγμα της «βούλησης για δύναμη», που είναι η ικανότητα να χρησιμοποιεί κανείς τα ήδη υπάρχοντα

εργαλεία στον κόσμο με νέο και διαφορετικό τρόπο· θεωρεί δε ότι αυτός είναι ο μηχανισμός που ερμηνεύει όλες τις μείζονες αλλαγές στην ιστορία: «Οτιδήποτε υπάρχει, αφού με κάποιο τρόπο αποκτήσει υπόσταση, επανερμηνεύεται διαρκώς αποκτώντας καινούργιους σκοπούς, υιοθετείται, μετασχηματίζεται και επανακατευθύνεται από κάποια δύναμη ανώτερή του· όλα τα συμβάντα στον οργανικό κόσμο είναι μία χαλιναγώγηση, ένας *ταιριαστός αφέντης*, και ένας πανίσχυρος και ταιριαστός αφέντης συνεπάγεται μία νέα ερμηνεία, μία εκδοχή χάρις στην οποία το προηγούμενο "νόημα" και "σκοπός" αναγκαστικά σκιάζονται ή ακόμη και εξαλείφονται ... Η μορφή είναι ρευστή, αλλά το "νόημα" ακόμη περισσότερο».[35]

Ο πρώτος λόγος για τον οποίο νίκησε ο Σωκράτης ήταν η θέλησή του για δύναμη. Ο δεύτερος ήταν ότι η περίπτωσή του δεν υπήρξε καθόλου ασυνήθιστη: «Κατάφερε να δει ποια ήταν *η πραγματική φύση* των ευγενών Αθηναίων· κατάλαβε ότι η δική του περίπτωση, η ιδιοσυγκρασία του, δεν ήταν πλέον εξαιρετική». Η κοινωνία του είχε ήδη αρχίσει να καταρρέει, παρ' όλο που η ίδια δεν είχε συνείδηση της κατάστασής της: «Παντού έβλεπες την αναρχία των ενστίκτων· παντού οι άνθρωποι απείχαν πέντε βήματα από την υπερβολή: *monstrum in animo* ήταν ο γενικός κίνδυνος. "Οι παρορμήσεις θέλουν να μας τυραννούν· πρέπει κανείς να επινοήσει έναν *αντι-τύραννο*, που να είναι δυνατότερος"» (σ. 71).

Ο Σωκράτης έστησε έναν καθρέφτη μπροστά στους συγχρόνους του. Ήταν γοητευτικός, επειδή αποτελούσε την πιο ακραία περίπτωση «της ασθένειας που τότε είχε αρχίσει να γενικεύεται» — της αναρχίας των ενστίκτων.[36] «Η ασχήμια του, που προξενούσε φόβο, φανέρωνε έκδηλα ποιος ήταν σε όλους όσοι μπορούσαν να το δουν». Και το σημαντικότερο, «φυσικά, ήταν ακόμη πιο γοητευτικός ως απάντηση, λύση, φαινομενική θεραπεία της περίπτωσής του» (σσ. 71-72). Στον καθρέφτη του Σωκράτη, οι Αθηναίοι ευγενείς πίστεψαν ότι είδαν έναν τρόπο να ξεφύγουν από την παρακμή στην οποία οι ίδιοι είχαν αρχίσει να περιπίπτουν.

Επομένως, ο Σωκράτης προσέλκυσε ένα ακροατήριο το οποίο κανονικά θα έπρεπε να τον αντιμετωπίζει με αποτροπιασμό, επειδή τους έδειξε στον εαυτό του το βασικό τους πρόβλημα και τους πρόσφερε μία λύση: «Όταν ο φυσιογνωμιστής αποκάλυψε στον Σωκράτη τι ακριβώς ήταν —μια σπηλιά κακών ορέξεων— του μεγάλου δάσκαλου της ειρωνείας του ξέφυγε ακόμη μία φράση που αποτελεί το κλειδί για την αποκάλυψη του χαρακτήρα του: "Αλήθεια είναι, αλλά τις έχω όλες τιθασεύσει". *Πώς* κατάφερε ο Σωκράτης να γίνει κύριος του *εαυτού του*;» (σ. 71).[37] Ο Nietzsche απαντά ότι ο Σωκράτης έγινε κύριος του εαυτού του μετατρέποντας την «*ορθολογικότητα σε τύραννο*» (σ. 72). Η «φαινομενική» θεραπεία που πρόσφερε στους συγχρόνους του υποτίθεται ότι ήταν η οδός προς την αυτοκυριαρχία.

Γιατί όμως το να γίνει κάποιος κύριος του εαυτού του συνιστά φαινομενική μόνο θεραπεία της «αναρχίας του ενστίκτου»; Επειδή ο Nietzsche —με πολύ κλασικό τρόπο— θεωρεί ότι ένας τρόπος ζωής όπου χρειάζεται να *πολεμήσει* κανείς τα ένστικτα είναι τόσο «άρρωστος» και «παρακμιακός» όσο μια ζωή στην οποία τα ένστικτα βρίσκονται εκτός ελέγχου. Ο Σωκράτης όντως έδειχνε στους εκφυλισμένους συμπολίτες του έναν τρόπο να γίνουν κύριοι του εαυτού τους. Ωστόσο, για να κυριαρχήσει κανείς πραγματικά στον εαυτό του, πρέπει να μετριάσει τις ορμές του, να τις εκπολιτίσει μέσα από την αμοιβαία συμφιλίωση και το σεβασμό, δίνοντας την ευκαιρία σε όλα όσα αποτελούν τον άνθρωπο να συμβάλλουν με τη δική τους φωνή στο ζήτημα της αυτοκυριαρχίας. Ο Σωκράτης, όμως, αντί γι' αυτό επέλεξε μία ορμή, την ενίσχυσε ώστε να γίνει κυρίαρχη και παρέδωσε ηθελημένα τις υπόλοιπες στην τυραννία της. Εν πάση περιπτώσει, η ορθολογικότητα για τον Nietzsche δεν συνιστά «ένστικτο» —φυσικό χαρακτηριστικό και ανάπτυξη— σε μικρότερο βαθμό από ό,τι οι υπόλοιπες ορμές και ικανότητές μας. Προσφέροντάς της απόλυτη υπεροχή, ο Σωκράτης μας έπεισε ότι δεν πρέπει να θεωρούμε ότι αποτελούμαστε από πολλά πράγματα, τα οποία συνιστούν εξίσου τμήματα αυτού που είμαστε. Αντίθετα, μας έπεισε να ταυτιστούμε με αυτή και μόνο την ορμή, να θεωρήσουμε ότι εκεί εδράζεται ο εαυτός μας, ότι αυτή είναι το χαρακτηριστικό σημάδι του ανθρώπινου είδους, και να μην εμπιστευόμαστε τίποτε άλλο γύρω μας επειδή έχει μικρότερη αξία, είναι εκφυλισμένο, απλό γνώρισμα του σώματος ή της ξεπεσμένης φύσης μας. Αντί να συνενώσουμε σε ένα ενιαίο σύνολο τις διάφορες δυνατότητές μας, μας έπεισε να προσπαθήσουμε να τις καθυποτάξουμε, ίσως και να τις καταστρέψουμε. Αλλά «το να *καταστρέψουμε* τα πάθη και τις έντονες επιθυμίες μας εφαρμόζοντας αυτό και μόνο το μέτρο προληπτικά κατά της ηλιθιότητάς τους και των δυσάρεστων επιπτώσεων αυτής της ηλιθιότητας — σήμερα αυτό το ίδιο μας φαίνεται σαν ακόμη μία μορφή οξείας ηλιθιότητας. Έχουμε σταματήσει πλέον να θαυμάζουμε τους οδοντογιατρούς εκείνους που, για να πάψει να μας πονάει το δόντι, το "βγάζουν από τη ρίζα"» (*G* 6:82). Θεραπεία δεν σημαίνει αφαίρεση αλλά, όπως θα έλεγαν όλοι σχεδόν οι αρχαίοι γιατροί, αρμονία των αντιθέτων.

Ο Nietzsche πιστεύει ότι γενικά τα ιδιαίτερα εκείνα στοιχεία που χαρακτηρίζουν τον καθένα από μας δεν μπορούν να εξαλειφθούν: «Ο ευνουχισμός, η εκρίζωση ... επιλέγονται ενστικτωδώς από εκείνους που δεν έχουν δυνατή θέληση, που είναι τόσο εκφυλισμένοι ώστε δεν μπορούν να επιβάλουν στον εαυτό τους το μέτρο».[38] Μέτρο στον εαυτό του μπορεί να επιβάλει κανείς, λόγου χάριν, με το να καταστήσει πνευματική, να ωραιοποιήσει, ακόμη και να «θεοποιήσει» μία έντονη επιθυμία του (*G* 6:83), με το να τη χρησιμοποιήσει προκειμένου να πραγματοποιήσει όσα δεν είχε πραγματοποιήσει ποτέ πριν. Εξαρτάται βασικά από αυτό που ο Freud θα ονόμαζε αργότερα μετου-

σίωση. Απαιτεί δε μακρόχρονη και σκληρή προσπάθεια για να δώσει κανείς αυτό που ο Nietzsche ονομάζει «ιδιαίτερο ύφος στο χαρακτήρα του».[39] Το ηθικό ιδεώδες του Nietzsche, ίσως προς έκπληξη πολλών σημερινών θαυμαστών του, είναι εντέλει μία έκφραση της αισθητικής του κλασικισμού, της ικανότητας να «κατέχει κανείς όλα τα ισχυρά, φαινομενικά αντιθετικά χαρίσματα και επιθυμίες – αλλά με τέτοιο τρόπο, που να μπορεί να τα ζέψει κάτω από ένα ζυγό». Η ηθική, η καθυπόταξη της επιθυμίας, συνιστά «από μόνη της μία άρνηση του κλασικού ... Αυτή ακριβώς η υπεροχή μιας αρετής έναντι των υπολοίπων (όπως στην περίπτωση ενός ηθικού τέρατος) αντίκειται στην κλασική αρχή της ισορροπίας» (*N* 12:434). Ο Σωκράτης του Nietzsche, αντιθέτως, ήταν ο μεγάλος εχθρός του κλασικισμού.

Το άσχημο πρόσωπο του Σωκράτη αντανακλά προς τα έξω το απόλυτο εσωτερικό χάος. Η ορθολογικότητα είναι ο τρόπος που διαθέτει για να κρατάει αυτό το χάος υπό έλεγχο. Το πρόσωπό του αντανακλά την αναρχία των ενστίκτων, έναν εμφύλιο πόλεμο (για να επιστρέψουμε στη μεταφορά του Montaigne) που καταλήγει στην τυραννία και όχι στην ειρήνη. Σε αντίθεση με τον Montaigne, ο Σωκράτης αποτελεί την τέλεια εφαρμογή της αρχής του φυσιογνωμισμού. Γι' αυτό η λύση που προτείνει είναι απλώς φαινομενική.

Επομένως, ο Σωκράτης για τον Nietzsche είναι η προσωπικότητα εκείνη που πρώτη αναγνώρισε τι σημαίνει ορθολογικό ανθρώπινο ον. Έτσι, εισήγαγε τα στοιχεία που τελικά οδήγησαν στην ιδέα ότι κάθε ανθρώπινο ον, από άποψη καταγωγής και ουσίας, συνιστά μία ακατάλυτη ενότητα· όμως μια τέτοια ενότητα επιτυγχάνεται μόνο εάν αγνοήσουμε τα υπόλοιπα χαρακτηριστικά μας, τον υπόλοιπο εαυτό μας. Κι ακόμη, ο Σωκράτης για τον ίδιο λόγο ήταν ο πρώτος που καθιέρωσε την ιδέα ότι η ψυχή (την οποία ταύτιζε με την ορθολογικότητα) είναι θεμελιωδώς διαφορετική από τα υπόλοιπα στοιχεία που μας απαρτίζουν – από καθετί που, σύμφωνα με τον Nietzsche, συνιστά στην πραγματικότητα τον άνθρωπο. Δεν υπήρξε μόνο ο πρώτος νεωτερικός, αλλά και ο πρώτος Χριστιανός.[40]

Άρα, η ανεπιφύλακτη πίστη του Σωκράτη στο λόγο ήταν εκείνο που του διασφάλισε τη φαινομενική επιτυχία: «Το πιο εκτυφλωτικό φως· ορθολογικότητα πάση θυσία· ζωή λαμπρή, ψυχρή, προσεκτική, συνειδητή, χωρίς ένστικτο, σε αντίθεση με τα ένστικτα – όλα τούτα ήταν αρρώστια, άλλη μια αρρώστια, και σε καμία περίπτωση επιστροφή στην "αρετή", την "υγεία", την ευτυχία. Να *πρέπει* να πολεμήσει κανείς τα ένστικτα – να η συνταγή της παρακμής: όσο η ζωή *ανεβαίνει*, ευτυχία ίσον ένστικτο» (σ. 73).

Μιλήσαμε αρκετά ελεύθερα για το ένστικτο και τη λογική, και θα πρέπει να είμαστε πιο προσεκτικοί. Δεν θα πρέπει ποτέ, όταν διαβάζουμε τον Nietzsche σε σχέση με αυτό το θέμα, να τον θεωρήσουμε χυδαίο φροϋδιστή. Ο Nietzsche δεν βλέπει τα ένστικτα απλώς ως τις βασικές τάσεις ή ορμές που συνι-

στούν το θεμέλιο του εαυτού και στις οποίες μας καλεί να επιστρέψουμε. Δεν είναι ούτε ιρασιοναλιστής ούτε αταβιστής.[41] Όταν ο Nietzsche λέει «ένστικτο» και «ενστικτώδης» εννοεί γενικά κάθε τρόπο συμπεριφοράς που, λίγο έως πολύ, εκτελεί κανείς χωρίς να έχει συνείδηση του εαυτού του, χωρίς να έχει σαφή επίγνωση των βημάτων που ακολουθεί. Με αυτή την έννοια, η ενστικτώδης συμπεριφορά, αν και κατά ένα μέρος μπορεί να είναι πράγματι βασική και μη διδαχθείσα, μπορεί επίσης να είναι αποτέλεσμα εκπολιτισμού, προσπάθειας και πρακτικής. Πιο συγκεκριμένα, μπορεί να περιλαμβάνει τους αδιαμφισβήτητους κώδικες (εάν όντως ήταν αδιαμφισβήτητοι) της συμπεριφοράς που διέκρινε την πρώιμη ελληνική αριστοκρατία – κώδικες που μέχρι την εποχή του Σωκράτη μπορεί να είχαν εγκαταλειφθεί σε βαθμό που το ακροατήριο του Σωκράτη να οδηγείται πλέον σε τρόπους ζωής ανοργάνωτους και αντιφατικούς.

Ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Nietzsche το ένστικτο του επιτρέπει να θεωρεί ότι ακόμη και η γνώση μπορεί να γίνει ενστικτώδης: «Μέχρι σήμερα, το έργο της *σωματικοποίησης* και της ενστικτοποίησης της γνώσης μόλις που αρχίζει να αχνοφαίνεται στο ανθρώπινο μάτι, δεν μπορεί κανείς να το διακρίνει ξεκάθαρα» (*FW* 3:383). Μία από τις βασικότερες ιδέες του είναι ότι το ένστικτο αντιπροσωπεύει κάτι που μαθαίνεται: «Ο μεγαλύτερος ορθολογισμός κάθε εκπαίδευσης στην ηθική έγκειται πάντοτε στο γεγονός ότι ο άνθρωπος προσπαθεί να φτάσει στη βεβαιότητα του ενστίκτου: έτσι ώστε δεν είναι ανάγκη να εισέλθουν στη συνείδηση ούτε οι καλές προθέσεις ούτε οι καλοί σκοποί ως τέτοιοι. Όπως ασκείται ο στρατιώτης έτσι θα πρέπει και ο άνθρωπος να μαθαίνει να ενεργεί. Και μάλιστα, αυτή η μη συνειδητότητα ανήκει στη σφαίρα της τελειότητας».[42] «Την τέλεια ζωή πρέπει να την αναζητούμε εκεί όπου έχει *γίνει* όσο το δυνατόν λιγότερο συνειδητή (δηλ. όπου υπάρχει η ελάχιστη δυνατή επίγνωση της λογικής της, των λόγων της, των μέσων και των προθέσεών της, της χρησιμότητάς της)» (*N* 13:313). Στις περισσότερες περιπτώσεις, το ένστικτο για τον Nietzsche, όπως ο εαυτός και η φύση για τον Montaigne, δεν συνιστούν αρχή, αλλά τέλος, δεν είναι δεδομένα, αλλά επιτυγχάνονται.

Επομένως, το παράπονο που εκφράζει ο Nietzsche κατά του Σωκράτη είναι ότι δεν ήταν σε θέση να ενεργεί όπως ο πρώτος θα ήθελε, «ενστικτωδώς», δηλαδή, ως αποτέλεσμα της αρμονίας μεταξύ των διαφόρων ορμών του. Έτσι λοιπόν, ο Σωκράτης ανάγκαζε τον εαυτό του να πράττει ορθά επικαλούμενος τη λογική. Και η λογική, για τον Nietzsche, σηματοδοτεί ακριβώς την απουσία της πραγματικής κυριαρχίας πάνω στον εαυτό μας, όταν «αναγκαιότητα [είναι] η ίδια η ελευθερία» (*Z* «Παλαιοί και νέοι πίνακες» 4:248). Η αυτοκυριαρχία είναι μία κατάσταση κατά την οποία όλες μας οι επιθυμίες, οι πεποιθήσεις και οι αξίες υπαγορεύουν μία πορεία δράσης

και το μόνο που επιθυμούμε είναι να την εκτελέσουμε. Το ίδιο το ζήτημα της επιλογής μεταξύ εναλλακτικών προτάσεων μοιάζει να μην τίθεται καν. Οι λόγοι, έτσι όπως συνήθως τους εννοούμε, δεν έχουν σχέση με όλα αυτά. Ο Nietzsche πιστεύει ότι ο ίδιος κατόρθωσε να φτάσει σε μία κατάσταση αρμονίας. Η κατηγορία που προσάπτει στον Σωκράτη, ο οποίος πρέπει να εξακολουθήσει να ενεργεί βάσει των λόγων, είναι ότι οι δυο τους βρίσκονται στα δύο άκρα μιας και μόνης κλίμακας. Θα ήθελα, λοιπόν, στη συνέχεια να εξετάσω αυτή την αντίθεση που υπάρχει μεταξύ τους. Δυστυχώς όμως, στο ζήτημα αυτό θα πρέπει να είμαι σύντομος και δογματικός.[43]

Στα έργα της πρώτης περιόδου του, ο Nietzsche πίστευε ότι οι φιλόσοφοι θα έπρεπε να επεμβαίνουν άμεσα στον κόσμο τους. Τα έργα *Η γέννηση της τραγωδίας* και *Παράκαιροι στοχασμοί* εξέφραζαν οδηγητικές αρχές για την αναγέννηση της γερμανικής κουλτούρας. Αλλά από τη στιγμή που εγκατέλειψε την αρχική αντίληψή του για τη φιλοσοφία, ο Nietzsche πήρε μία ριζικά ατομικιστική στροφή. Καθήκον του πλέον θεώρησε ότι πρέπει να είναι η διάπλαση του εαυτού του ή, όπως ο ίδιος το έθετε, το να γίνει μία ξεχωριστή προσωπικότητα, να γίνει αυτός που ήταν. Καθήκον της φιλοσοφίας δεν είναι να βελτιώσει το πολιτιστικό επίπεδο γενικά, αλλά να συμβάλει στην καλλιέργεια του ατόμου. Αυτές οι δύο αντιλήψεις για τη φιλοσοφία δεν είναι αναγκαστικά ασύμβατες: τα νέα ξεχωριστά άτομα καθιερώνουν νέους τρόπους ζωής, και αυτοί, όπως δηλώνει η περίπτωση του Σωκράτη, μπορούν με τη σειρά τους να έχουν τεράστιες επιπτώσεις γενικότερα στον κόσμο.[44]

Για να επιτύχει το σκοπό του, να γίνει αυτός που ήταν, ο Nietzsche έπρεπε πρώτα να επιτελέσει δύο, τουλάχιστον, επιμέρους καθήκοντα. Το πρώτο ήταν να εντάξει όλα όσα αντιμετώπιζε —συμβάντα που αφορούσαν μόνο τον ίδιο: τα τυχαία συμβάντα κατά τη γέννα και την ενηλικίωση, την υγεία και την ασθένεια, συνειδητές και μη επιλογές, φιλίες που κέρδισε και έχασε, έργα που έγραψε ή άφησε ατελείωτα, πράγματα που αγάπησε και μίσησε— σε ένα και μοναδικό ενιαίο σύνολο, που θα ήταν σε θέση να αποδεχθεί πλήρως. Πιθανόν να υπήρχαν αντιρρήσεις για ορισμένα από αυτά τα στοιχεία, εάν θεωρούνταν μεμονωμένα. Όμως μία από τις κεντρικές ιδέες του είναι ακριβώς ότι κανένα ανθρώπινο χαρακτηριστικό (ή οτιδήποτε άλλο στον κόσμο) δεν μπορεί να κρίνεται καθαυτό: «Υπάρχει πολλή βρομιά στον κόσμο, είναι αλήθεια. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι ο ίδιος ο κόσμος είναι ένα βρομερό τέρας» (*Z* «Παλαιοί και νέοι πίνακες» 4:256). Η αξία κάθε πράγματος εξαρτάται από τη συνεισφορά του στο όλον, του οποίου αποτελεί μέρος:

> *Ένα πράγμα είναι απαραίτητο.* — Να «δίνει ύφος» κανείς στο χαρακτήρα του — μεγάλη και σπάνια τέχνη! Την ασκούν εκείνοι που διερευνούν τα δυνατά και τα αδύνατα σημεία της φύσης τους και κατόπιν τα

συνταιριάζουν σε ένα καλλιτεχνικό σχέδιο μέχρι που το καθένα τους αρχίζει να εμφανίζεται ως τέχνη και ορθολογικότητα, κι ακόμη και οι αδυναμίες ευφραίνουν το μάτι ... Στο τέλος, όταν ολοκληρωθεί το έργο, γίνεται φανερό πώς η επιβολή ενός μόνο γούστου κυριαρχούσε και διαμόρφωνε τα πάντα, μικρά και μεγάλα. Το κατά πόσον αυτό το γούστο ήταν καλό ή κακό έχει μικρότερη σημασία απ' όσο θα μπορούσε να φανταστεί κανείς, φτάνει να είναι ένα και μοναδικό γούστο! (*FW* 3:530)

Τι σημαίνει όμως να επιβεβαιώνει κανείς το καθολικό του οποίου μέρη είναι όλα αυτά τα χαρακτηριστικά και συμβάντα; Την απάντηση δίνει η ιδέα της αιώνιας επιστροφής. Δεν πρόκειται, φυσικά, για την ανόητη άποψη ότι όλα στον κόσμο έχουν συμβεί και θα ξανασυμβούν με τον ίδιο ακριβώς τρόπο άπειρες φορές. Πρόκειται για την ιδέα ότι εάν κάποιος ήταν να ζήσει ξανά, θα ήθελε την ίδια ζωή που ήδη είχε, ακριβώς την ίδια μέχρι την τελευταία της λεπτομέρεια και τίποτε άλλο:[45] «Η συνταγή που δίνω για να μεγαλουργήσει ο άνθρωπος είναι *amor fati*: να μην θέλει κανείς να αλλάξει τίποτα, ούτε προς τα μπρος ούτε προς τα πίσω, ούτε στον αιώνα τον άπαντα. Όχι απλώς να υπομένει αυτό που είναι αναγκαίο, όχι να το κρύβει ... αλλά να φτάσει και να το αγαπήσει ακόμα» (*EH* 6:297). Και με τα λόγια του Ζαρατούστρα: «Είπατε Ναι σε μια μόνο χαρά; Ω, φίλοι μου, τότε έχετε πει Ναι και σε *κάθε* θλίψη. Όλα τα πράγματα είναι περιπλεγμένα, παγιδευμένα, σαγηνευμένα· αν θέλατε ποτέ ένα πράγμα δυο φορές, αν λέγατε ποτέ "Μ' ευχαριστείς, ευτυχία! Στιγμή, στάσου!" τότε τα θέλετε *όλα* πίσω. Όλα απ' αρχής, όλα αιώνια, όλα περιπλεγμένα, παγιδευμένα, σαγηνευμένα — ω, τότε έχετε *αγαπήσει* τον κόσμο» (*Z* «Το τραγούδι του υπνοβάτη» [Das Nachtwandler-Lied] 4:402). Όταν κανείς θέλει την αιώνια επανάληψη της ζωής του σημαίνει ότι είναι απόλυτα ευτυχής με τη ζωή που έζησε.

Το δεύτερο καθήκον κατά την προσπάθεια να γίνει κανείς αυτό που είναι απαιτεί το εξής: το σύνολο που δομεί κανείς, ο εαυτός που διαπλάθει πρέπει να είναι σημαντικά διαφορετικός από όλους τους άλλους. Εάν δεν είναι, τότε αυτός ο άνθρωπος δεν μπορεί να ξεχωρίσει από τον υπόλοιπο κόσμο: δεν έχει γίνει άτομο. Όμως για να είναι κανείς διαφορετικός έτσι ώστε να ξεχωρίζει, πρέπει να παραγάγει, πρέπει να *γίνει* κάτι πολύ καινούργιο. Για να γίνει κάτι πολύ καινούργιο, θα πρέπει να αναπτύξει έναν απαράμιλλο τρόπο να κάνει πράγματα, να σκέφτεται, να αισθάνεται και να ζει. Και για να το επιτύχει αυτό, με τη σειρά του, είναι απαραίτητο να παραβεί ορισμένους μακραίωνους κανόνες, κάποιες αρχές και πρακτικές που μέχρι τότε θεωρούνταν δεδομένες. Αυτή είναι η πρώτη φάση του «ανηθικισμού» του Nietzsche: «Εάν θέλουμε να ανεγείρουμε ένα ναό, *θα πρέπει πρώτα να καταστρέψουμε ένα ναό*: αυτός είναι ο νόμος» (*GM* 5:335).

Το έργο της διάπλασης του εαυτού στον Nietzsche, όπως και στον Montaigne, είναι κατ' ουσίαν ατομικό. Δεν σου επιτρέπει να ακολουθήσεις άμεσα το παράδειγμα κάποιου άλλου· διότι τότε, αντί να δημιουργείς τον εαυτό σου, μιμείσαι αυτό το άλλο πρόσωπο. Ωστόσο, η ατομικότητα απειλείται όχι μόνο εάν μιμείσαι κάποιον, αλλά επίσης εάν οι άλλοι σε μιμούνται· τότε μάλιστα απειλείται με έναν πιο σκοτεινό, πιο επικίνδυνο τρόπο. Ο Nietzsche αποτελεί αξιοσημείωτη περίπτωση μεταξύ των φιλοσόφων της τέχνης του βίου, επειδή είχε πλήρη συνείδηση αυτού του κινδύνου και τον ενοχλούσε ιδιαίτερα το ενδεχόμενο εμφάνισής του. Το επιτυχημένο αποτέλεσμα των προσπαθειών μας για αυτοδημιουργία μπορεί ταυτόχρονα να επιφέρει και την αποτυχία αυτού του έργου. Γιατί εάν οι άλλοι όντως μας μιμούνται, εάν ο τρόπος ζωής μας είναι αρκετά ελκυστικός για τον υπόλοιπο κόσμο και αποτελέσει παράδειγμα του πώς μπορεί να ζήσει κανείς τη ζωή του, τότε εκείνο που μας έκανε να ξεχωρίζουμε από τον κόσμο μας γίνεται μέρος αυτού του κόσμου. Δεν είναι πλέον εμείς· γίνεται γεγονός, όπως θα έλεγε και ο Nietzsche: «*Μιμητές*. – Α: "Τι; Δεν θέλεις μιμητές;" Β: "Δεν θέλω οι άνθρωποι να μιμηθούν το παράδειγμά μου· θα ήθελα ο καθένας να διαμορφώσει το δικό του παράδειγμα, όπως κάνω *εγώ*." Α: "Και λοιπόν;"».[46] Η ατομικότητα, όπως και το προσωπικό ύφος, απαιτεί πολλαπλότητα και αντίθεση. Εάν όλοι υιοθετήσουν ένα συγκεκριμένο ύφος, τότε αυτό το ιδιαίτερο ύφος εξαφανίζεται: γίνεται απλώς ο συνήθης τρόπος δράσης, η ζωή είναι απολύτως επίπεδη. Η ατομικότητα της προσωπικής ιστορίας κάποιου απειλείται τόσο επειδή μπορεί να είναι μίμηση κάποιου άλλου, ο οποίος γίνεται υπόδειγμα, όσο και επειδή μπορεί η ίδια να αποτελέσει υπόδειγμα, που άλλοι με τη σειρά τους θα μιμηθούν. Ο συνδυασμός αυτών των δύο κινδύνων είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους η στάση του Nietzsche απέναντι στον Σωκράτη είναι τόσο σύνθετη, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

Ο Nietzsche γνωρίζει καλά ότι η ζωή που διαμόρφωσε για τον εαυτό του δεν χρειάζεται, δεν μπορεί και πιθανόν δεν θα έπρεπε να θεωρηθεί απτό παράδειγμα προς μίμηση. Αυτή είναι μία πλευρά του «προοπτικισμού» του. Θεωρεί, όπως και ο Montaigne, ότι η ζωή κάθε ανθρώπου συνίσταται από ένα μοναδικό συνδυασμό συμβάντων. Δεν υπάρχει γενική μέθοδος δημιουργίας της προσωπικής ιστορίας κάποιου – εάν πρόκειται για την προσωπική του ιστορία και όχι για την ιστορία που υπαγορεύουν τα γενικά αποδεκτά πρότυπα της εποχής του. Τα άτομα πρέπει, εν μέρει τουλάχιστον, να είναι ανεξάρτητα από τα πρότυπα που κυριαρχούν στον κόσμο γύρω τους. Ο Nietzsche, ωστόσο, πιστεύει ότι αυτές οι συνήθειες καθορίζουν γενικά ποιες πράξεις θεωρούνται ηθικές και ορθές. Επιμένει ότι τα ανθρώπινα όντα είναι «αγελαία ζώα», επειδή θεωρεί ότι το να είσαι καλός σημαίνει να ταιριάζεις στον κόσμο σου και όχι να ξεχωρίζεις, όχι να απειλείς ή να αναστατώνεις

τις ζωές που οι περισσότεροι άνθρωποι είναι σε θέση να ζουν. Τα πρότυπα της ορθής πράξης επιβάλλουν σε όλους να ενεργούν με τον ίδιο τρόπο. Και μάλιστα, έχουν χρησιμοποιηθεί για να πείσουν πολλούς από εκείνους που θα μπορούσαν να έχουν ενεργήσει κατά τρόπο διαφορετικό, με σκοπό να αρνηθούν τη διαφορά τους και να γίνουν μέλη της αγέλης.[47]

Αυτή είναι η δεύτερη πλευρά του ανηθικισμού του Nietzsche. Η ηθική, όπως εκείνος την εννοεί, είναι η προσπάθεια να εμποδίσει κανείς τη δημιουργία νέων δυνατοτήτων, να εμποδίσει την καταστροφή του ναού: «"Ποιον μισούν [οι καλοί] περισσότερο;" Το *δημιουργό* μισούν περισσότερο: Ο δημιουργός σπάζει τις πλάκες με τις εντολές και τις παλιές αξίες, είναι ένας παραβάτης, παραβάτης των νόμων, όπως τον αποκαλούν. Διότι οι καλοί είναι *ανίκανοι* να δημιουργήσουν· οι καλοί αποτελούν πάντοτε την αρχή ενός τέλους: σταυρώνουν εκείνον που χαράζει νέες αξίες πάνω σε νέες πλάκες» (*Ζ* «Παλαιοί και νέοι πίνακες» 4:266).[48] Με πολύ γενικούς όρους, η ηθική ξεκινά όταν κανείς επικεντρώνεται στις αρχές που υπαγορεύουν οι ανάγκες μιας συγκεκριμένης ομάδας. Οι αρχές αυτές εξαρτώνται, είναι «εξαρτημένες», από την επιθυμία της ομάδας να επιβιώσει ως έχει: όποιος απορρίπτει την ιδέα αυτή δεν χρειάζεται να ακολουθήσει την ομάδα. Αλλά η ηθική υποκρύπτει τη μερική και μεροληπτική προέλευση τέτοιου είδους εξαρτημένων αρχών. Απαιτεί να γίνονται αποδεκτές όχι επειδή είναι χρήσιμες για ένα συγκεκριμένο κοινό τύπο ανθρώπου και μόνο. Ισχυρίζεται ότι είναι απροϋπόθετες, ότι πρέπει να γίνονται αποδεκτές απλώς και μόνο επειδή είναι οι σωστές αρχές δράσης γενικά, άρα είναι δεσμευτικές για όλους τους ανθρώπους, όποιες κι αν είναι οι συγκεκριμένες απόψεις, οι ανάγκες και οι επιθυμίες τους, και δεν αφορούν μόνο κάποια συγκεκριμένη ομάδα και τους δικούς της σκοπούς. Για παράδειγμα, την ηθική προσταγή να μην προξενείς κακό, «εάν την ακούσεις ήρεμα και χωρίς προκατάληψη, βλέπεις ότι δεν λέει παρά τα εξής: "εμείς οι αδύναμοι, σε τελευταία ανάλυση, είμαστε αδύναμοι· θα ήταν καλό να μην κάναμε κάτι *για το οποίο δεν είμαστε αρκετά δυνατοί*"· ωστόσο, αυτό το ξερό γεγονός, αυτή η στοιχειώδης προνοητικότητα που έχουν ακόμη και τα έντομα ... έχει ντυθεί το φανταχτερό ρούχο της αρετής μιας σιωπηλής, ήρεμης εγκαρτέρησης, σάμπως και η αδυναμία των αδύναμων —δηλαδή, η *ουσία* τους— να συνιστά σκόπιμο επίτευγμα, κάτι το επιθυμητό, το επιλεγμένο, ένα *κατόρθωμα*, μια *αξιέπαινη* πράξη» (*GM* 5:280). Η ηθική μετατρέπει τη φρόνηση σε αρετή και την αναγκαιότητα σε επιλογή.

Σύμφωνα με τον Nietzsche, ο Σωκράτης ήταν ο πρώτος που μετέτρεψε τις αξιολογικές κρίσεις σε ηθικές. Στο αρχικό τους πλαίσιο στον πρώιμο ελληνικό πολιτισμό, οι αξιολογικές κρίσεις ήταν ένα φυσικό επακόλουθο, που βασιζόταν στην άρρητη υπόθεση ότι τις απαιτούσε ο πολιτισμός και η επιβίωσή του. Επομένως, εξαρτώνται από την ευημερία αυτού του συγκεκρι-

μένου πολιτισμού – ήταν, δηλαδή, «υποθετικές» και φρονησιακές, με καντιανούς όρους. Ο Σωκράτης, όμως, ισχυριζόταν ότι οι αξιολογικές κρίσεις θα έπρεπε να είναι απροϋπόθετες. Υποστήριξε ότι εάν επρόκειτο να είναι δεσμευτικές για κάποιον, τότε θα έπρεπε να στηρίζονται σε λόγους που να ισχύουν εξίσου για όλους, ανεξάρτητα από τις διαφορετικές ανάγκες και σκοπούς τους. Επομένως, ο Σωκράτης εισήγαγε την άποψη ότι δεν συνιστά ποτέ ηθικό λόγο αποδοχής ενός τρόπου ζωής το γεγονός ότι αυτός προάγει τα συμφέροντα και τους σκοπούς συγκεκριμένων ανθρώπων ή ομάδων. Θα έπρεπε να υιοθετήσουμε μία πορεία ενεργειών μόνο εάν είναι ορθή, εάν ενσωματώνει αξίες που είναι πραγματικές και απόψεις που είναι αληθινές. Το να ακολουθήσει κανείς έναν τρόπο ζωής για λόγους φρόνησης είναι θέμα επιλογής, ζήτημα του κατά πόσον επιθυμεί να γίνει όπως εκείνοι που ζουν μια τέτοια ζωή, είτε αυτή είναι καλή είτε όχι. Το να ακολουθήσει κανείς έναν τρόπο ζωής για ηθικούς λόγους είναι θέμα καθήκοντος και αφορά το κατά πόσον αναγνωρίζει ότι είναι ορθός. Η αγαθότητα και η αλήθεια, όπως η αρετή και η γνώση, συμβαδίζουν.

Ο Nietzsche απορρίπτει το «δογματισμό» που αναγνωρίζει ότι καλός είναι μόνο ένας τρόπος ζωής. Ο προοπτικισμός του αρνείται ότι η έννοια της αλήθειας και της αξίας συνδέονται εγγενώς και επιμένει ότι διαφορετικοί μεταξύ τους άνθρωποι πρέπει να ζουν με διαφορετικούς τρόπους.[49] Ο προοπτικισμός αποτελείται από δύο συστατικά στοιχεία. Το πρώτο είναι γνωσιολογικό. Αρνείται τη «θεωρία της αλήθειας της αντιστοιχίας», την ιδέα ότι όλες οι αληθείς απόψεις μας είναι αληθείς επειδή χαρακτηρίζονται από μία συγκεκριμένη σχέση —τη σχέση αντιστοιχίας— με τον κόσμο. Ο Nietzsche, ο οποίος έγραψε ότι «τα γεγονότα είναι ακριβώς αυτό που δεν υπάρχει, μόνο ερμηνείες» (*N* 12:315) μάλλον δεν μπορεί να δεχθεί αυτή την ιδέα. Όμως είναι άραγε οι «ερμηνείες» ή οι προοπτικές απλώς ζήτημα προτίμησης; Ή μήπως ορισμένες από αυτές είναι αληθείς; Και εάν είναι, σε τι συνίσταται η αλήθεια τους;

Ο Arthur Danto απαντά πως ο Nietzsche θεωρούσε ότι οι προοπτικές είναι αληθείς εάν και μόνο εάν «εξυψώνουν και διευκολύνουν τη ζωή». Σύμφωνα με τη γνωστή ερμηνεία του Danto, ο Nietzsche «πρότεινε ένα πραγματιστικό κριτήριο αληθείας: το *p* είναι αληθές και το *q* ψευδές εάν το *p* λειτουργεί και το *q* όχι».[50] Υπάρχουν ορισμένα σημεία στο έργο του Nietzsche που θα μπορούσαν να υποδηλώνουν ότι ορισμένες φορές έμπαινε στον πειρασμό να αποδεχθεί μια τέτοια θεωρία.[51] Αλλού όμως φαίνεται ότι απορρίπτει τον πραγματισμό και ως προς αυτό είναι ανένδοτος: «*Η ζωή δεν είναι επιχείρημα.* – Τακτοποιήσαμε για τον εαυτό μας έναν κόσμο μέσα στον οποίο μπορούμε να ζήσουμε – δημιουργώντας σώματα, γραμμές, επιφάνειες, αίτια και αποτελέσματα, κίνηση και ηρεμία, μορφή και περιεχόμενο· χωρίς αυτά

τα άρθρα πίστης κανείς δεν θα μπορούσε να αντέξει τη ζωή. Ωστόσο, αυτό δεν τα καθιστά αποδείξιμα. Η ζωή δεν είναι επιχείρημα. Οι συνθήκες της ζωής θα μπορούσαν να περιλαμβάνουν και το λάθος».[52] Οι πιο βασικές ιδέες και κρίσεις που διασφαλίζουν την επιβίωση μπορεί να είναι ψευδείς, παρά τα όσα γνωρίζουμε. Ο Nietzsche αρνείται να δεχτεί την πραγματιστική ταύτιση της αλήθειας με τη χρησιμότητα.

Ανεξάρτητα από τους λόγους που υπαγορεύονται από την ορθή ανάλυση του κειμένου, το να αποδώσουμε αυτή την ταύτιση στον Nietzsche σημαίνει ότι παρουσιάζουμε τη σκέψη του να υπόκειται σε μία από τις βασικές αντιρρήσεις του κατά του δογματισμού. Γιατί λοιπόν να θεωρήσουμε ότι η αξία της αλήθειας είναι απροϋπόθετη, ότι «*τίποτα δεν είναι πιο απαραίτητο* από την αλήθεια, και σε σχέση με αυτή όλα τα άλλα έχουν υποδεέστερη αξία»; Κανένας υπολογισμός χρησιμότητας δεν μπορεί να μας οδηγήσει σε μια τέτοια βεβαιότητα: «Τι γνωρίζετε εκ των προτέρων για τη φύση της ύπαρξης ώστε να είστε σε θέση να αποφασίσετε εάν βρίσκεται σε πλεονεκτικότερη θέση ο απροϋπόθετα δύσπιστος ή ο απροϋπόθετα εύπιστος; Εάν όμως θα έπρεπε να ισχύουν και τα δύο ... από πού θα έπαιρνε την άδεια η επιστήμη για την απροϋπόθετη πίστη ή βεβαιότητα στην οποία στηρίζεται και η οποία λέει ότι η αλήθεια είναι πιο σημαντική από οποιοδήποτε άλλο πράγμα; Αυτή ακριβώς η βεβαιότητα δεν θα μπορούσε ποτέ να υπάρξει, *εάν και η αλήθεια και η μη αλήθειά αποδεικνύονταν σταθερά χρήσιμες, πράγμα το οποίο συμβαίνει*».[53] Ο πραγματισμός αρνείται αυτήν ακριβώς την απόκλιση ανάμεσα στην αλήθεια και την αξία. Σε αυτό το σημείο, μοιάζει με τον κλασικό ορθολογισμό· ωστόσο, παρ' όλο που ο ορθολογισμός ερμηνεύει γενικά την αξία στηρίζοντάς την στην αλήθεια, ο πραγματισμός μετατρέπει την αλήθεια σε αξία. Ο Nietzsche δεν είναι πραγματιστής, ούτε και αποδέχεται κάποια άλλη θεωρία για τη φύση της αλήθειας. Αντίθετα, έχει μια αμφιλεγόμενη και σημαντική ταυτόχρονα άποψη: δεν υπάρχει λόγος να προσπαθεί να εξηγήσει κανείς τι είναι η αλήθεια. Δεν πιστεύει ότι υπάρχει ένας ορισμός της αλήθειας, μία και μόνη κατατοπιστική ερμηνεία που να εξηγεί γιατί όλες οι αληθείς απόψεις μας είναι αληθείς. Πολλοί άνθρωποι θεωρούν ότι εάν δεν υπάρχει ένας τέτοιος ορισμός, καμία από τις απόψεις μας δεν μπορεί ποτέ να είναι αληθής· ή ότι, κι αν ακόμα κάποια είναι αληθής, δεν υπάρχει κανένας απολύτως λόγος για τον οποίο είναι αληθής. Αυτό όμως είναι λάθος. Μπορούμε να δώσουμε συγκεκριμένους λόγους, ενίοτε δε και πολύ περίπλοκους, για όλα όσα γνωρίζουμε: οι λόγοι αυτοί διαφέρουν κατά περίπτωση· ορισμένοι είναι τόσο απλοί όσο το γεγονός ότι η γάτα κάθεται πάνω στο χαλί, άλλοι πάλι είναι τόσο σύνθετοι όσο τα επιχειρήματα που στηρίζουν τη σύγχρονη φυσική. Ο προοπτικισμός δεν δέχεται ότι όλοι αυτοί οι λόγοι μπορούν να γενικευθούν σε μία συνταγή που να είναι ταυτόχρονα

μεστή πληροφοριακού περιεχομένου και ορθή. Εάν ο ορισμός μας για την αλήθεια είναι ορθός, θα είναι τετριμμένος· εάν πάλι έχει πληροφοριακό περιεχόμενο, δεν θα μπορέσει να ισχύει για όλες τις αλήθειες.

Ο Nietzsche προσπαθεί συχνά να εξηγήσει γιατί οι άνθρωποι πιστεύουν ότι ορισμένες απόψεις είναι αληθείς: μερικές φορές υποστηρίζει ότι αυτό οφείλεται στην πίστη των ανθρώπων στη χρησιμότητα αυτών των απόψεων[54] άλλοτε πάλι, γράφει ότι παρόμοιες απόψεις ενισχύουν την αίσθηση της δύναμης των ανθρώπων.[55] Ωστόσο, αυτοί οι λόγοι εξηγούν μόνο γιατί εμείς *είμαστε πρόθυμοι* να θεωρούμε ότι ορισμένες απόψεις μας είναι αληθείς, είτε αυτό ισχύει είτε όχι. Δεν έχουν καμία σχέση με την αλήθεια των ίδιων των πεποιθήσεων.

Ίσως να πιστεύει κανείς ότι εάν δεν έχουμε μία γενική θεωρία για την αλήθεια δεν μπορούμε να κρίνουμε εάν κάποια συγκεκριμένη άποψη είναι ή δεν είναι αληθής. Εάν δεν ξέρουμε τι είναι η αλήθεια, τότε πώς μπορούμε να την αναγνωρίσουμε, όταν τη συναντήσουμε; Πράγματι, ορισμένοι άνθρωποι μπορεί να πιστεύουν ότι εάν δεν έχουμε μια τέτοια θεωρία, δεν έχουμε δικαίωμα να ισχυριστούμε ότι κάτι είναι αληθές: μια θεωρία για την αλήθεια μπορεί να θεωρηθεί, εν μέρει, ως το κριτήριο που μας επιτρέπει να αποφασίσουμε ποιες πεποιθήσεις είναι αληθείς και ποιες όχι· χωρίς ένα τέτοιο κριτήριο, θα ήταν αδύνατον να πάρουμε αυτή την απόφαση. Προσωπικά δεν αποδέχομαι τη θέση αυτή, η οποία —και εδώ είναι η ειρωνεία— είναι μία εκδοχή της αντίληψης που ονομάζεται «σωκρατική πλάνη».[56] Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη —η οποία στην πραγματικότητα συνιστά πλάνη αλλά την οποία, και αυτό είναι ακόμη πιο ειρωνικό, δεν υποστήριζε ο Σωκράτης— εάν δεν γνωρίζουμε τι είναι δικαιοσύνη ή θάρρος, παραδείγματος χάριν, δεν μπορούμε να αναγνωρίσουμε καμία από τις εκφάνσεις τους. Αλλά φυσικά και μπορούμε, μάλιστα κάτι τέτοιο απαιτεί και ο σωκρατικός έλεγχος: ο Σωκράτης, για παράδειγμα, δεν θα μπορούσε να αντικρούσει τον Λάχη, ο οποίος είπε ότι θάρρος είναι να μην υποχωρείς μπροστά στον εχθρό, προβάλλοντας το επιχείρημα ότι οι Σκύθες πολεμούν θαρραλέα ενόσω υποχωρούν, εάν δεν ήταν σε θέση να αναγνωρίσει ότι η συμπεριφορά τους ήταν θαρραλέα. Ωστόσο, παραδέχεται ξεκάθαρα ότι δεν γνωρίζει τι είναι θάρρος. Το ζήτημα είναι ότι χωρίς μία θεωρία για το θάρρος δεν μπορούμε *πάντοτε* να αποφασίζουμε εάν μία πράξη είναι θαρραλέα· χωρίς μία θεωρία για την αλήθεια δεν μπορούμε *πάντοτε* να αποφασίζουμε εάν μία πεποίθηση είναι αληθής. Όμως το γεγονός ότι δεν έχουμε μια τέτοια θεωρία δεν συνεπάγεται ότι δεν μπορούμε *ποτέ* να αναγνωρίσουμε εάν έχουμε να κάνουμε με μία περίπτωση θάρρους ή αλήθειας.[57]

Σύμφωνα με τον προοπτικισμό υπάρχουν ορισμένες περιπτώσεις όπου δεν μπορούμε να αποφασίσουμε για την αλήθεια ή την ορθότητα — δεν ισχύει

για όλες αυτό. Πιθανόν να υπάρχουν προοπτικές που έχουν τόσο λίγα κοινά στοιχεία, ώστε παρ' όλο που λειτουργούν ανταγωνιστικά μεταξύ τους —αν και κανείς δεν μπορεί να ζει και με τις δύο ταυτόχρονα— εξακολουθεί να είναι αδύνατον για τους υποστηρικτές τους να επιλύσουν τις διαφορές τους, ακόμη και κάτω από τις καλύτερες δυνατές συνθήκες επικοινωνίας. Το όνειρο του δογματισμού είναι η επίλυση, τουλάχιστον κατ' αρχήν, όλων αυτών των διαφορών. Εάν υπάρχουν κάποια γενικά μη ιστορικά πρότυπα ορθότητας βάσει των οποίων καθορίζεται τι είναι και τι δεν είναι αληθές άπαξ και διά παντός και εάν αυτά τα πρότυπα είναι αποδεκτά, τουλάχιστον κατ' αρχήν, από όλους, τότε η επίλυση όλων των υποθέσεων είναι ζήτημα χρόνου και καλής θέλησης. Αυτό, όμως, είναι απλώς και μόνο ένα όνειρο, και δεν είμαι καν βέβαιος ότι είναι ένα ευχάριστο όνειρο.

Ο προοπτικισμός υποστηρίζει ότι υπάρχουν μόνο «ερμηνείες», επειδή δεν υπάρχει καμία μοναδική κυρίαρχη άποψη για τον κόσμο που να είναι δεσμευτική για όλους τους ανθρώπους. Αυτή η ιδέα, ωστόσο, πιθανόν να θεωρηθεί αυτοϋπονομευτική: «Μήπως η έννοια του προοπτικισμού συνεπάγεται ότι ο ίδιος ο προοπτικισμός δεν είναι παρά μία προοπτική, έτσι ώστε η αλήθεια αυτής της θέσης να εμπεριέχει την ψευδότητά της;».[58] Όχι, αυτό δεν συμβαίνει. Το μόνο που συνεπάγεται ο προοπτικισμός είναι ότι ο ίδιος συνιστά μία προοπτική – από αυτό, όμως, δεν προκύπτει τίποτα όσον αφορά την αλήθεια του. Για να αποφασίσουμε εάν ο προοπτικισμός είναι αληθής ή όχι πρέπει να προχωρήσουμε σε λεπτομερή επιχειρηματολογία και, όπως συμβαίνει σε όλες τις περιπτώσεις όπου διαφωνούμε, να προβάλουμε συγκεκριμένα επιχειρήματα εναντίον του. Το να αποτελεί κάτι μία προοπτική δεν είναι καθόλου το ίδιο με το να μην αποτελεί «τίποτε άλλο πέρα από μία προοπτική». Διότι μία άποψη δεν είναι «τίποτα άλλο πέρα» από μία προοπτική μόνο σε σχέση με κάποια άλλη, που αναγνωρίζουμε την ανωτερότητά της. Μόνο σε σχέση με μία τέτοια ανώτερη προοπτική (που ωστόσο θα πρέπει να δημιουργηθεί) μπορεί ο προοπτικισμός να εμφανίζεται *απλώς* ως προοπτική και, στο βαθμό αυτό, ψευδής. Ο προοπτικισμός μπορεί να είναι ψευδής —αυτό θα πρέπει να κριθεί βάσει επιχειρήματος— ωστόσο δεν αυτοϋπονομεύεται, όπως πολλοί πιστεύουν και σε αντίθεση με το σχετικισμό, μόνο και μόνο από τη λογική υφή της διατύπωσής του.

Εάν δούμε την κατάσταση λεπτομερέστερα, θα λέγαμε ότι έχει ως εξής: προσπαθείτε να καταρρίψετε την άποψή μου ότι όλες οι απόψεις είναι ερμηνείες προβάλλοντας το επιχείρημα ότι η ίδια η άποψή μου συνιστά μόνο μία ερμηνεία. Όμως για να δείξετε ότι η άποψή μου είναι *μόνο* μία ερμηνεία, πρέπει να παραγάγετε τη δική σας εναλλακτική άποψη. Εάν η άποψη αυτή συνιστά από μόνη της μία ερμηνεία, τότε ο προοπτικισμός δεν καταρρίπτεται. Εάν όχι, τότε θα πρέπει να το συζητήσουμε. Μπορεί να αποφα-

σίσουμε ότι κάνετε λάθος και ότι η άποψή σας ήταν τελικά μία ερμηνεία (σε αυτή την περίπτωση, θα ήταν καλύτερο να πούμε ότι ήταν μόνο μία ερμηνεία!) ή ότι έχετε δίκιο — ότι παραγάγατε μία άποψη που δεν συνιστά ερμηνεία. Στην περίπτωση αυτή, ο προοπτικισμός αποδεικνύεται εσφαλμένος, αλλά *όχι επειδή αυτοϋπονομεύεται*. Είναι εσφαλμένος επειδή αυτό το απέδειξε μία άποψη που είναι καλύτερη. Όμως αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο καταρρίπτεται οποιαδήποτε άποψη, είτε προοπτικιστική είτε δογματική. Επομένως, στον προοπτικισμό δεν υπάρχει τίποτα λογικά εσφαλμένο, ούτε καν ύποπτο.

Άρα ο προοπτικισμός μπορεί εντέλει να είναι αληθής, και οι υποστηρικτές του δεν έχουν πρόβλημα να δεχτούν ότι πολλές από τις απόψεις τους είναι αληθείς καθαυτές. Όμως το γεγονός ότι μία προοπτική, ή μία άποψη, είναι αληθής συνιστά άραγε επαρκή λόγο για να την αποδεχθούμε; Γενικά θεωρούμε ότι αυτό συμβαίνει: ποιον άλλο καλό λόγο θα μπορούσαμε να έχουμε για να αποδεχθούμε μία θέση; Ο Nietzsche, ωστόσο, απαντά στην ερώτηση αυτή με καθαρά αρνητικούς όρους. Αυτό είναι το δεύτερο, αξιολογικό και πιο αμφιλεγόμενο στοιχείο του προοπτικισμού: δεν είναι ανάγκη οι άνθρωποι να πιστεύουν κάτι απλώς και μόνο επειδή είναι αληθές, όπως ακριβώς δεν είναι ανάγκη να το απορρίπτουν απλώς και μόνο επειδή είναι ψευδές. Αυτή η φαινομενικά παράδοξη άποψη είναι πολύ σημαντική για τον Nietzsche· οτιδήποτε άλλο θα τον δέσμευε απέναντι στην ιδέα ότι η αξία της αλήθειας είναι απροϋπόθετη, ότι καμία άλλη αξία δεν μπορεί να τη συναγωνιστεί και ότι τίποτα δεν είναι πραγματικά πολύτιμο, εάν δεν είναι επίσης και αληθές — μία πλατωνική θέση την οποία, όπως θα δούμε τώρα, απορρίπτει κατηγορηματικά.

Στο σημείο αυτό πρέπει να είμαστε προσεκτικοί· πρέπει να προχωρήσουμε στη διάκριση ανάμεσα σε αυτόν που ήδη βρίσκεται μέσα σε μία προοπτική και σε εκείνον που κοιτάζει αυτή την προοπτική απ' έξω. Μιλώντας σε πρώτο πρόσωπο, εάν έχω ήδη αποδεχθεί μία ορισμένη άποψη, δεν μπορώ επίσης να θεωρώ ότι έχω την επιλογή να την πιστέψω ή όχι. Η πίστη είναι η στάση που παίρνουμε ακριβώς απέναντι στην αλήθεια (σε αυτό που θεωρούμε αληθές). Από το εσωτερικό μιας προοπτικής δεν μπορούμε να παραμερίσουμε την αξία της αλήθειας: αποδέχομαι μόνο τις απόψεις που θεωρώ αληθείς και απορρίπτω τις απόψεις που θεωρώ ψευδείς. Δεν έχει νόημα για μένα να πω ότι πιστεύω κάτι επειδή είναι προς το συμφέρον μου να το κάνω, παρ' όλο που θεωρώ ότι δεν είναι αληθές.[59]

Σε τρίτο πρόσωπο, ωστόσο, ο προοπτικισμός γίνεται πιο περίπλοκος. Σε τρίτο πρόσωπο, η αλήθεια και η αξία διαχωρίζονται. Μπορεί να συμφωνώ με τον Nietzsche και να «απορρίψω τη χριστιανική ερμηνεία και να καταδικάσω το "νόημά" της γιατί είναι κίβδηλο» (*FW* 3:600), αλλά μπορεί

επίσης να πιστεύω ότι δεν υπάρχει λόγος να προσπαθώ να πείσω τους Χριστιανούς να εγκαταλείψουν την πίστη τους: «Μου φαίνεται ότι ο Χριστιανισμός εξακολουθεί να είναι απαραίτητος στους περισσότερους ανθρώπους στη γηραιά Ευρώπη, ακόμη και σήμερα· γι' αυτόν το λόγο εξακολουθεί να βρίσκει πιστούς» (*FW* 3:581). Δεν είναι καθόλου προφανές ότι θα ήταν καλύτερο για όλους τους Χριστιανούς να χάσουν την πίστη τους. Πιθανόν στην περίπτωση αυτή να ζούσαν μέσα στην αλήθεια, αλλά δεν είναι σαφές εάν θα κατόρθωναν να επιβιώσουν σε μια τέτοια ζωή.

Η αλήθεια και το ψεύδος δεν είναι σχετικές έννοιες για τον προοπτικισμό, όπως είναι για το σχετικισμό: μία άποψη είτε είναι αληθής είτε όχι, ανεξάρτητα από το τι πιστεύει ο καθένας.[60] Το σχετικό —για συγκεκριμένους ανθρώπους, τις ικανότητές τους, τις ανάγκες και τις επιθυμίες τους— είναι αξία. Το απόσπασμα 344 από τη *Χαρούμενη επιστήμη* καθιστά απόλυτα σαφές ότι τόσο η αλήθεια όσο και το ψεύδος συνιστούν ουσιώδη στοιχεία της επιβίωσης. Επομένως, η αλήθεια δεν έχει κάποια απροϋπόθετη αξία: δεν είναι πάντοτε και σε όλες τις περιστάσεις καλή. Εάν είναι καλή ή όχι εξαρτάται από το είδος του ανθρώπου και από τις περιστάσεις στις οποίες βρίσκεται. Άρα, δεν υπάρχει καμία υποχρέωση από την πλευρά εκείνων που γνωρίζουν (ή νομίζουν ότι γνωρίζουν) την αλήθεια να προσπαθήσουν να πείσουν όλους τους υπόλοιπους γι' αυτήν. Γιατί η αλήθεια μπορεί να είναι επιβλαβής για τους άλλους: έτσι λοιπόν, ο Nietzsche, λόγου χάριν, πιστεύει ότι η ιδέα «του θανάτου του Θεού» είναι επιβλαβής για τους περισσότερους ανθρώπους, οι οποίοι έχουν ανάγκη να πιστεύουν ότι οι αξίες τους τους δίνονται ανεξάρτητα από την ιδιοσυγκρασία και τις προσωπικές τους προτιμήσεις.[61] Ο προοπτικισμός θεωρεί ότι μπορώ να πιστεύω ταυτόχρονα πως οι απόψεις σου είναι μεν λανθασμένες αλλά σου κάνει καλό να τις έχεις. Θεωρεί επίσης ότι μπορείς κι εσύ να πιστεύεις το ίδιο για μένα.[62]

Μια τέτοια στάση είναι αλαζονική και περιφρονητική — όπως ακριβώς θα έπρεπε να είναι προκειμένου να ισχύει για τον Nietzsche. Αλλά δεν τον κάνει αυτό που οι περισσότεροι τον κατηγορούν ότι είναι: απολυταρχικό, πιθανόν στοχαστή του ολοκληρωτισμού, ο οποίος πιστεύει ότι η δική του άποψη (ή η άποψη κάποιας «εκλεκτής» ομάδας) θα πρέπει να επιβληθεί σε όλους τους άλλους. Αντιθέτως, ο προοπτικισμός του Nietzsche συνεπάγεται ότι είναι αδύνατον να αποδεχθούν οι περισσότεροι άνθρωποι την προοπτική που ο ίδιος διατυπώνει στο έργο του. Η προσπάθεια να πείσει τους άλλους γι' αυτήν —η μάταιη προσπάθεια που κάνει ο Ζαρατούστρας, κατά τα πρώτα στάδια της επιστροφής του στον κόσμο και στα πρώτα μέρη του βιβλίου που γράφει ο Nietzsche γι' αυτόν— είναι βέβαιο ότι ή θα αποτύχει ή θα τους προξενήσει κακό.

Γι' αυτό, όπως υποστηρίζει ο Danto, οι προοπτικές θα έπρεπε να κρί-

νονται ανάλογα με τη συνεισφορά τους στη ζωή. Αλλά εδώ «ζωή» δεν μπορεί να σημαίνει, όπως εκείνος την εννοούσε, τη ζωή στο σύνολό της, τη ζωή όλων των ανθρώπων. Όταν αξιολογούμε μία προοπτική, πρέπει πάντοτε να ρωτούμε: «Ποιος είναι εκείνος στη ζωή του οποίου συνεισφέρει;». Δεν υπάρχει κανένας απολύτως λόγος να θεωρούμε ότι μία προοπτική που είναι καλή για έναν τύπο ανθρώπου θα είναι επίσης καλή και για κάποιον άλλο – για να μην μιλήσουμε για «όλους τους άλλους». Δεν υπάρχει κοινό έδαφος που να καθιστά αυτό που είναι καλό για έναν άνθρωπο καλό για όλους ή καλό καθαυτό. Οι ηθικές αντιλήψεις θα πρέπει «εντέλει να καταλήξουν στο ότι είναι *ανήθικο* να λέμε: "αυτό που είναι σωστό για τον ένα είναι σωστό και για τον άλλο"» (*JGB* 5:156).

Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο ο Nietzsche δεν απορρίπτει απλώς το Χριστιανισμό (ή οποιαδήποτε από τις διάφορες άλλες προοπτικές που του προξενούν απέχθεια).[63] Η Maudmarie Clark, η οποία υποστηρίζει ότι ο Nietzsche «αντιτίθεται» στο Χριστιανισμό, λέει ότι ο Χριστιανισμός είναι «βλαβερός».[64] Όμως, από τη στιγμή που είδαμε ότι το ερώτημα που πρέπει να θέσουμε είναι: «βλαβερός για ποιον;», το ζήτημα δεν αφορά πλέον το εάν ο Nietzsche «αντιτίθεται» στο Χριστιανισμό – αν και, φυσικά, δεν μπορούμε να πούμε και ότι τον «αποδέχεται». Σύμφωνα με τον Nietzsche, παρ' όλο που ο Χριστιανισμός είναι εσφαλμένος και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο είναι καλός για τους περισσότερους ανθρώπους: θα ήταν εντελώς χαμένοι χωρίς αυτόν. Ο Nietzsche, που ήταν σε θέση να διακρίνει την αλήθεια από την αξία και να αντιληφθεί το Χριστιανισμό και από τις δύο οπτικές γωνίες, εδώ περιγράφει τέλεια αυτό που εννοεί λέγοντας «αντικειμενικότητα» – όχι «πνευματικότητα χωρίς ενδιαφέρον (που είναι ένας ανόητος παραλογισμός)» αλλά, όπως είδαμε, «η ικανότητα να ελέγχει κανείς τα υπέρ και τα κατά και να τα βάζει σε μια σειρά, έτσι ώστε να γνωρίζει πώς να θέτει τις διάφορες προοπτικές και τις συναισθηματικές ερμηνείες στην υπηρεσία της γνώσης» (*GM* 5:364-65). Παρ' όλο που θεωρείται ότι ο Nietzsche δεν μπορεί παρά να καταδικάζει το Χριστιανισμό εφ' όσον προτείνει «να στρέψουμε όλοι την προσοχή μας στο αντίπαλο ιδεώδες»,[65] νομίζω ότι ποτέ δεν εμπλέκεται στο εγχείρημα μιας διαφορετικής εκδοχής αποστολικής διδασκαλίας.

Αντίθετα, ο Nietzsche υποστηρίζει τη δική του προσωπική άποψη του κόσμου και της ζωής, αλλά δεν επιμένει ότι πολλοί ή ορισμένοι άλλοι θα έπρεπε ή θα μπορούσαν να την αποδεχθούν. Μόνο οι δογματικοί στοχαστές επιμένουν σε κάτι τέτοιο: «Ποιο είναι το οπισθοδρομικό στοιχείο που διακρίνει το φιλόσοφο; Ότι διδάσκει πως *οι δικές του* ιδιότητες είναι οι απαραίτητες και μοναδικές ιδιότητες για την επίτευξη του "υπέρτατου αγαθού" (π.χ. η διαλεκτική, όπως συμβαίνει με τον Πλάτωνα). Το ότι ιεραρχεί τα ανθρώπινα όντα κάθε είδους βαθμιαία μέχρι το δικό του τύπο ως ανώτατο

... Ο τυπικός φιλόσοφος εδώ είναι απόλυτα δογματικός» (*N* 12:377). Ο Nietzsche ισχυρίζεται ότι οι δογματικοί πιστεύουν πως ο βέλτιστος τρόπος ζωής για τους ίδιους στις συγκεκριμένες περιστάσεις είναι επίσης ο καλύτερος για όλους τους ανθρώπους, ανεξάρτητα από τις ποικιλόμορφες ανάγκες, επιθυμίες και ικανότητές τους. Το ακόλουθο απόσπασμα συνενώνει ένα πλήθος θεμάτων τα οποία έχουμε ήδη συζητήσει και τελικά μας οδηγεί ξανά στο θέμα με το οποίο αρχίσαμε: «Η πολεμική ενάντια στον Σωκράτη, τον Πλάτωνα και όλες τις σωκρατικές σχολές απορρέει από το βαθιά εδραιωμένο ένστικτο ότι δεν κάνεις τους ανθρώπους καλύτερους όταν τους εμφανίζεις την αρετή ως κάτι που μπορεί να αποδειχθεί και αναζητείς τους λόγους. Τελικά, ανάγεται στο ποταπό γεγονός ότι το αγωνιστικό ένστικτο όλων αυτών των γεννημένων διαλεκτικών τους ανάγκασε να υμνήσουν την προσωπική τους ικανότητα ως το ύψιστο χάρισμα και να παραστήσουν ότι όλα τα άλλα αγαθά καθορίζονται από αυτήν» (*N* 13:330-31).

Ο Nietzsche, όπως αναφέρει ο ίδιος, διαμόρφωσε —δημιούργησε— τον εαυτό του χρησιμοποιώντας όλα όσα βρήκε μπροστά του, καλά και κακά, και παρήγαγε έναν εαυτό συγκροτημένο, τον οποίο ο ίδιος μόνο και κανείς άλλος δεν χρειαζόταν, και δεν θα μπορούσε άλλωστε, να αποδεχθεί. Έφτασε στο τέλος σε μια «ωριμότητα και κυριαρχία καταμεσής της πράξης, της δημιουργίας, της εργασίας και της επιθυμίας — ήρεμη αναπνοή, *κατακτημένη* "ελευθερία της βούλησης"» (*G* 6:85). Κατασκεύασε έναν αρμονικό εαυτό, που ήταν σε θέση να ενεργεί με τον ενστικτώδη τρόπο που ο ίδιος εξυμνούσε ως σημάδι τελειότητας.

Σύμφωνα και πάλι με τον Nietzsche, ο Σωκράτης, αντιθέτως, κοίταξε μέσα του και βρήκε ένα σωρό αχαλίνωτες και αντικρουόμενες ορμές. Αλλά αντί να αναγνωρίσει απλώς αυτό που ήταν, να αναγνωρίσει δηλαδή ότι είναι ένας άρρωστος άνθρωπος, σύμφωνα με τα λόγια του Nietzsche, ο Σωκράτης επιτέθηκε στην αρρώστια του. Αποκήρυξε όλες τις ορμές του θεωρώντας ότι είναι κακές, εκτός από μία, κι αυτή —την ορθολογικότητα— τη χρησιμοποίησε για να κυριαρχήσει στις υπόλοιπες: στο τέλος, θεώρησε ότι η ορθολογικότητα ήταν το μόνο καλό μέρος του εαυτού του, που τον έκανε αυτό που ήταν στην πραγματικότητα. Ανάγκασε τον εαυτό του να πράττει μόνο όταν έβρισκε λόγους για να το κάνει, και έπεισε τον κόσμο ότι όλοι θα έπρεπε να προσπαθήσουν να του μοιάσουν. Και τη στιγμή του θανάτου του, ο Σωκράτης συνειδητοποίησε ότι όλη του η προσπάθεια —αυτός *ο ίδιος*— υπήρξε ένα τεράστιο λάθος: «Άραγε το κατάλαβε αυτό ο ίδιος, ο πιο ευφυής από όλους εκείνους τους ανθρώπους που πέφτουν τελικά στην παγίδα της ίδιας της εξυπνάδας τους; Άραγε αυτό είπε στον εαυτό του στο τέλος, με τη *σοφία* που του έδωσε το θάρρος να αντιμετωπίσει το θάνατο: δεν ήταν η Αθήνα, αλλά ο ίδιος που επέλεξε το κώνειο· ο ίδιος ανάγκασε τους Αθη-

ναίους να τον καταδικάσουν. "Ο Σωκράτης δεν είναι γιατρός" είπε ήρεμα στον εαυτό του· "εδώ γιατρός είναι μόνο ο θάνατος. Ο Σωκράτης ήταν απλώς άρρωστος, για πολύ καιρό"» (σ. 73). Ο Σωκράτης δεν ήταν «γιατρός»· μόνο ο θάνατος θα μπορούσε να τον γιατρέψει από την αθλιότητα μιας ζωής που ο ίδιος είχε διαμορφώσει. Ενώ ο Nietzsche γράφει: «Δεν θέλω στο ελάχιστο να αλλάξει οτιδήποτε και να γίνει διαφορετικό απ' αυτό που είναι· δεν θέλω ούτε εγώ ο ίδιος να γίνω διαφορετικός» (*EH* 6:295), ο Σωκράτης πεθαίνει αποκηρύσσοντας τον εαυτό του και τη ζωή του, ευχόμενος να ήταν κάποιος άλλος, εντελώς διαφορετικός άνθρωπος. Είναι δύσκολο να σκεφτούμε μια εντονότερη αντίθεση ανάμεσα σε αυτούς τους δύο.

Ωστόσο, όπως παρατήρησα και παραπάνω, μακάρι τα πράγματα να ήταν μόνο τόσο περίπλοκα! Γενικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η εικόνα που έχει ο Nietzsche για τον Σωκράτη βασίζεται στον Πλάτωνα. Τα τελευταία λόγια του Σωκράτη, που εδραιώνουν την εικόνα αυτή, προέρχονται από τον *Φαίδωνα*, στον οποίο ο Πλάτων έχει εγκαταλείψει τη σιωπηλή φιγούρα των πρώτων έργων του και έχει αρχίσει να δίνει έκφραση στη δική του απόκοσμη θεώρηση. Επομένως, ο δογματισμός που ο Nietzsche αποδίδει και στους δύο[66] μπορεί να είναι επινόηση του Πλάτωνα και όχι του Σωκράτη. Ο Nietzsche παραδέχεται τα εξής στο ακόλουθο ιδιαίτερα σύνθετο απόσπασμα:

> Το χειρότερο, το διαρκέστερο και το πιο επικίνδυνο από όλα τα λάθη μέχρι σήμερα είναι το λάθος του δογματικού – δηλαδή, η επινόηση του καθαρού πνεύματος και του αγαθού καθαυτό από τον Πλάτωνα ... Με αυτό βάζει την αλήθεια να σταθεί με το κεφάλι προς τα κάτω και αρνείται την *προοπτική*, τη βασική συνθήκη της ζωής ... Και πράγματι, θα μπορούσε να ρωτήσει κανείς σαν γιατρός: «Πώς ήταν δυνατόν ο ωραιότερος σπόρος της αρχαιότητας, ο Πλάτων, να κολλήσει μια τέτοια αρρώστια; Μήπως τελικά τον διέφθειρε ο πονηρός Σωκράτης; Θα μπορούσε να διαφθείρει τη νεολαία ο Σωκράτης; Και του άξιζε, άραγε, το κώνειο; (*JGB* Πρόλογος· 5:12)

Οι ερωτήσεις του Nietzsche υποδηλώνουν ότι αυτόν το φιλοσοφικό δογματισμό, την προσπάθεια άρθρωσης ενός ιδανικού προτύπου ζωής που όλοι οφείλουν να προσεγγίσουν στο βαθμό που μπορούν, τον θεωρεί δημιούργημα του Πλάτωνα. Επιμένει, όμως, να κατηγορεί τον Σωκράτη, το δημιούργημα, για το λάθος του δημιουργού του. Και το ερώτημα στο οποίο επανέρχομαι είναι: Γιατί; Γιατί αυτοί οι προφανείς ελιγμοί και αντιστροφές; Γιατί τόση σφοδρότητα χωρίς καμία διάθεση για άφεση; Γιατί αυτή η μικρότητα πνεύματος, που καθόλου δεν χαρακτηρίζει τον Nietzsche σε όλες τις άλλες σοβαρές προσωπικές και πνευματικές σχέσεις του;

Σε ένα άλλο *απόσπασμα από το έργο Πέραν του καλού και του κακού* [*Jenseits von Gut und Böse*] (5:145-47) αρχίζει να διαφαίνεται μια απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα: «Οι αληθινοί φιλόσοφοι, που *αναγκαστικά* είναι οι άνθρωποι της αυριανής και της μεθαυριανής μέρας, βρέθηκαν πάντοτε, και *ήταν αναγκασμένοι* να βρίσκονται, σε αντίθεση με την εποχή τους: εχθρός τους ήταν πάντα το ιδανικό του σήμερα». Ποιοι όμως είναι αυτοί οι «αληθινοί φιλόσοφοι»;[67] Ο Nietzsche δίνει ένα μόνο παράδειγμα. Και κατά παράδοξο τρόπο αυτό είναι ο Σωκράτης! Στην κατάσταση στην οποία βρέθηκε, περιτριγυρισμένος από τους εκφυλισμένους αριστοκράτες της εποχής του, που επιδίωξή τους ήταν η απόλαυση, αλλά εξακολουθούσαν να επαναλαμβάνουν «τα αρχαία πομπώδη λόγια, ενώ κανένα δικαίωμα δεν είχαν να το κάνουν με τη ζωή που ζούσαν, η *ειρωνεία* ήταν εκείνο που οδηγούσε στο μεγαλείο της ψυχής, αυτή η σωκρατική επιβεβαίωση του γέρου γιατρού και πληβείου, που έκανε την ανατομία του εαυτού του με την ίδια σκληρότητα που ανέταμε τη σάρκα και την ψυχή των "ευγενών", με ένα βλέμμα που έλεγε καθαρά: "Μην υποκρίνεστε μπροστά μου! Εδώ είμαστε ίσοι"».[68] Ο Nietzsche συνεχίζει επιδοκιμάζοντας τον Σωκράτη, ο οποίος εισήγαγε τη ριζικά νέα αρχή της ισότητας, σε αντίθεση με τα χρεωκοπημένα ιεραρχικά ιδανικά που χαρακτήριζαν την εποχή του. Ο Σωκράτης απέρριπτε τις αντιπνευματικές αξίες και τους συρμούς της εποχής του, που επέτρεπαν σε ορισμένους να ενεργούν διαφορετικά από τους υπόλοιπους· στηρίχτηκε στον καθολικό λόγο, που υπαγορεύει ότι όλοι οι άνθρωποι θα έπρεπε να ενεργούν με τον ίδιο τρόπο και έπεισε τον υπόλοιπο κόσμο να τον ακολουθήσει. Όμως μια τέτοια ριζική επαναξιολόγηση των αξιών καθιστά τον Σωκράτη τόσο «ανηθικιστή» σε σχέση με τον κόσμο του όσο επιθυμούσε να εμφανίζεται ο Nietzsche σε σχέση με τον δικό του. Τώρα, η ξεκάθαρη και ακραία αντίθεση που είχε χαράξει ο Nietzsche ανάμεσα στον εαυτό του και τον Σωκράτη αρχίζει να ξεθωριάζει κάπως. Ποιοι ακριβώς είναι λοιπόν οι αντιθετικοί πόλοι στην κλίμακα όπου υποτίθεται ότι βρίσκονται, εάν και οι δύο, διαφοροποιούμενοι από τους απλούς «εργάτες της φιλοσοφίας», όχι μόνο αρνούνται να δεχτούν τις αξίες του κόσμου τους αλλά δημιουργούν νέες;

Θα μπορούσε να απαντήσει κανείς ότι ο Σωκράτης ήταν «παρηκμασμένος»,[69] ένας άνθρωπος άρρωστος, που δεν μπορούσε να ελέγξει το χάος του εσωτερικού του κόσμου και το τυραννούσε μέσω του λόγου και της διαλεκτικής. Όμως, ο Nietzsche ήταν επίσης «παρηκμασμένος», όπως ο ίδιος παραδέχεται. Στο *Ecce homo* ξεκινάει γράφοντας ότι κληρονόμησε την ασθενική φύση του πατέρα του. Συσχετίζει ρητά την προδιάθεσή του προς την ασθένεια με τις διαλεκτικές του ικανότητες: «Ανάμεσα στο μαρτύριο που συνεπάγεται μία αδιάκοπη τριήμερη ημικρανία, συνοδευόμενη από κοπιαστικούς εμετούς, διατηρούσα τη διαύγεια του κατ' εξοχήν διαλεκτικού και σκεφτό-

μουν πολύ ψύχραιμα ζητήματα για τα οποία, εάν ήμουν πιο υγιής δεν θα μπορούσα να το κάνω, αφού δεν έχω την ικανότητα του ορειβάτη ούτε είμαι αρκετά οξυδερκής ή αρκετά *ψυχρός*». Αλλά ομολογεί ότι οι αναγνώστες του ξέρουν «τι εννοώ όταν λέω πως η διαλεκτική είναι σύμπτωμα παρακμής· για παράδειγμα, ας πάρουμε την πιο διάσημη περίπτωση, την περίπτωση του Σωκράτη». Και καταλήγει: «Χρειάζεται να πω μετά από όλα αυτά ότι στα ζητήματα της παρακμής είμαι *πεπειραμένος;*» (*ΕΗ* 6:264-65).

Ο Nietzsche όμως, όπως μας λέει στη συνέχεια αυτού του παράξενου βιβλίου, είναι πιο σύνθετη προσωπικότητα από τον Σωκράτη: «Εκτός του ότι είμαι παρηκμασμένος, είμαι επίσης και το αντίθετο». Ισχυρίζεται ότι οι παρηκμασμένοι άνθρωποι επιλέγουν διαρκώς μεθόδους επιζήμιες για να απαλλαγούν από τα βάσανά τους· αντιθέτως, για τον εαυτό του λέει ότι πάντα «επιλέγω ενστικτωδώς τους σωστούς τρόπους». Δηλαδή, οι παρηκμασμένοι πάντοτε βλάπτουν τον εαυτό τους στο τέλος, ενώ οι υγιείς όχι. Ποιοι είναι αυτοί οι υγιείς άνθρωποι; Τι είναι αυτό που μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε «εκείνον που εξελίχθηκε σωστά»; Ο Nietzsche απαντά ως εξής:

> Εκείνος που εξελίσσεται σωστά ... βρίσκει ευχαρίστηση μόνο σ' αυτό που του κάνει καλό· η απόλαυσή του και η τέρψη του σταματούν όταν υπερβεί το μέτρο αυτού που είναι καλό για τον ίδιο ... στρέφει προς όφελός του οποιαδήποτε τυχαία κακά του συμβούν· εκείνο που δεν τον σκοτώνει τον κάνει πιο δυνατό ... Συντροφιά του είναι πάντοτε ο εαυτός του, είτε συναναστρέφεται βιβλία, ανθρώπους ή τοπία ... Δεν πιστεύει στην «κακοτυχία» ούτε στην «ενοχή»: ξέρει να τα βγάζει πέρα με τον εαυτό του και με τους άλλους· ξέρει να *λησμονά* — είναι αρκετά δυνατός ώστε να στραφούν όλα *αναγκαστικά* προς όφελός του.

Κι αυτό του επιτρέπει να καταλήξει στο συμπέρασμα: «Άρα, είμαι το *αντίθετο* του παρηκμασμένου, αφού μόλις τώρα περιέγραψα τον εαυτό μου» (*ΕΗ* 6:266-67). Ίσως και να έχει δίκιο. Δεν μπορώ όμως να μην σκεφτώ ότι η περιγραφή που κάνει του ατόμου «που εξελίχθηκε σωστά» ταιριάζει απόλυτα στον Σωκράτη των πρώιμων πλατωνικών έργων, ο οποίος επίσης γνώριζε τι ήταν καλό γι' αυτόν, η δε ευχαρίστησή του επίσης εξαφανίστηκε όταν είδε ότι άρχισε να βλάπτεται ο εαυτός του, και ο οποίος αρκούνταν στη συντροφιά του εαυτού του και δεν πίστευε ούτε στην κακοτυχία ούτε στην ενοχή. Εκείνο που μου φαίνεται αξιοσημείωτο είναι πώς ένας τόσο οξυδερκής παρατηρητής και τόσο ευαίσθητος αναγνώστης όπως ο Nietzsche δεν κατόρθωσε να δει τον παραλληλισμό ανάμεσα στη δική του περίπτωση και σε εκείνη του Σωκράτη. Ή μήπως τον είδε;

Συγκρίνατε τον Nietzsche, έναν άνθρωπο άρρωστο το μεγαλύτερο μέρος

της ζωής του (που κάνει την αρρώστια του θέμα του έργου του) με τον Σωκράτη, την ενσάρκωση της υγείας· τον Nietzsche, που ήταν μόνιμα κουκουλωμένος για να προφυλαχτεί από το κρύο, με τον Σωκράτη, που φορούσε τον ίδιο χιτώνα χειμώνα-καλοκαίρι και κυκλοφορούσε πάντοτε ξυπόλυτος· τον Nietzsche, που εξομολογείται ότι «αρκεί ένα μόνο ποτηράκι κρασί ή μπίρα την ημέρα για να γίνει η ζωή μου μαρτύριο» (*EH* 6:280) με τον Σωκράτη, που ενώ έπινε υπερβολικά παρέμενε πάντοτε απολύτως νηφάλιος· τον Nietzsche, που αλληθώριζε προσπαθώντας να βαδίσει σ' αυτό τον κόσμο, με τον Σωκράτη, ο οποίος καυχιόταν ότι τα πρησμένα μάτια του μπορούσαν να δουν όχι μόνο στην ευθεία, αλλά και πλάγια·[70] τον Nietzsche, που πέρασε όλη του τη ζωή γράφοντας μανιωδώς, απομονωμένος, με τον Σωκράτη, ο οποίος λειτουργούσε πάντοτε δημόσια και συζητούσε με όλο τον κόσμο και ποτέ δεν έγραψε ούτε μία λέξη — συγκρίνατέ τους από αυτές και από άλλες πλευρές, και το ερώτημα ποιος είναι παρηκμασμένος και ποιος υγιής αρχίζει να μην έχει κανένα απολύτως νόημα.

Ίσως βέβαια όλα αυτά να είναι απλώς επιφανειακά χαρακτηριστικά. Η πραγματική υγεία και η παρακμή, έτσι όπως τις εννοούσε ο Nietzsche, πιθανόν να εξαρτώνται από το στόχο που θέτει ο καθένας για τον εαυτό του —σταθερότητα ή ανάπτυξη, συμμόρφωση ή διάκριση— και από τη ζωή που κατασκευάζει. Αυτό όντως ισχύει. Όμως ακόμη κι έτσι, η διαφορά ανάμεσα στον Σωκράτη και στον ίδιο αποδεικνύεται μικρότερη από όσο θα ήθελε να πιστεύει ο Nietzsche. Και για να το καταλάβουμε αυτό πρέπει να ξαναγυρίσουμε στο ερώτημα γιατί ο Nietzsche επιτίθεται στον Σωκράτη με τόσο μεγάλο πάθος.

Ο λόγος είναι ότι ο Σωκράτης υπήρξε ο μόνος μεταξύ των «παιδαγωγών» του Nietzsche από τον οποίο δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι βέβαιος ότι απελευθερώθηκε. Στα μάτια του Nietzsche και με τους δικούς του όρους, ο Σωκράτης, ανεξάρτητα από το τι άλλο πίστευε γι' αυτόν, ήταν μία από τις πραγματικά σπουδαίες προσωπικότητες σε παγκόσμιο επίπεδο. Είναι αλήθεια, βέβαια, ότι ο Nietzsche πίστευε επίσης ότι ο Σωκράτης, αν και μεμονωμένη προσωπικότητα, δημιούργησε μία οικουμενική αντίληψη για την ανθρώπινη ζωή, που έγινε το σύμβολο μιας κουλτούρας την οποία ο Nietzsche απεχθανόταν. Σωκράτης και δογματισμός δεν απέχουν και πολύ μεταξύ τους. Ίσως, όμως, αυτό να συμβαίνει με όλες τις μεγάλες προσωπικότητες. Όσο κι αν προσπαθεί να το προβλέψει κανείς και να αμυνθεί απέναντι στη δογματική οικειοποίηση της ζωής του, του εαυτού του, ποτέ δεν μπορεί να είναι σίγουρος ότι το κατάφερε. Ο Nietzsche πάλεψε με μεγαλύτερο πάθος από οποιονδήποτε άλλο φιλόσοφο της τέχνης του βίου ώστε να μείνει αλησμόνητο ότι οι απόψεις, οι αξίες, η ζωή του ήταν *δικά του* και δεν συνιστούσαν πρότυπα που θα έπρεπε να ακολουθήσει ο υπόλοιπος κόσμος. Προσπά-

θησε να πείσει τους αναγνώστες του ότι όταν τίθεται το ερώτημα (όπως τέθηκε από τον Σωκράτη) του πώς πρέπει να ζούμε, είναι σημαντικότερο να είμαστε αξιοθαύμαστοι παρά πειστικοί.[71] Ωστόσο, γνώριζε ότι δεν μπορεί να ελέγξει το μέλλον, ότι από αυτή την άποψη οι μεγάλες προσωπικότητες βρίσκονται στο έλεος όσων επιδιώκουν να ακολουθήσουν τη διδασκαλία τους. Στις περισσότερες περιπτώσεις, αυτοί είναι οι αναγνώστες τους, που μπορεί να πάρουν τις απόψεις τους και να προσπαθήσουν να τις εφαρμόσουν δογματικά, σαν να απευθύνονταν στον καθένα. Αλλά επιπλέον, ο Σωκράτης βρισκόταν και στο έλεος του ίδιου του συγγραφέα του, ο οποίος δημιούργησε ένα από τα σημαντικότερα οικουμενικά φιλοσοφικά συστήματα στην ιστορία. Κι αν, τελικά, το έργο του Σωκράτη δεν υπήρξε και τόσο διαφορετικό από εκείνο του Nietzsche; Τι θα σήμαινε αυτό για το φιλοσοφικό έργο του ίδιου του Nietzsche;

Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι οι διαφορές μεταξύ του Σωκράτη και του Nietzsche είναι πολύ βαθιές, επειδή ο Nietzsche δημιούργησε έναν τρόπο ζωής σύμφωνα με τον οποίο οι πράξεις του ανθρώπου προκύπτουν ουσιαστικά και αβίαστα από τη φύση του, ενώ, όπως ο ίδιος το αντιλαμβανόταν, ο Σωκράτης έπρεπε πάντοτε να καταφεύγει στους λόγους —στη βία— για να επιλέξει και να δικαιολογήσει τη ζωή του. Ισχύει άραγε αυτό για τον Σωκράτη; Είδαμε ότι στα έργα της πρώιμης πλατωνικής περιόδου ο Σωκράτης φαίνεται να περνά τη ζωή του ψάχνοντας την τεχνική ή εξειδικευμένη γνώση της φύσης της *αρετῆς*, που θα του πρόσφερε τους λόγους των ενεργειών του. Όμως, εφ' όσον ποτέ δεν απέκτησε αυτήν τη γνώση, οι πράξεις του, οι οποίες εμφανίζονται από τον Πλάτωνα πάντοτε ηθικές και δίκαιες, δεν γεννήθηκαν μέσα από τέτοιου είδους λόγους· αποτελούν λοιπόν ένα μυστήριο: *δεν πηγάζουν από πουθενά.* Ωστόσο, το να είναι σε θέση κανείς να κάνει πάντοτε το σωστό χωρίς προσπάθεια ή δισταγμό και χωρίς δικαιολόγηση είναι ακριβώς αυτό που επιδοκιμάζει ο Nietzsche χαρακτηρίζοντάς το «ενστικτώδη» πράξη. Και εάν αυτό ισχύει, μπορεί επίσης να ισχύει ότι ο Σωκράτης, ανεξάρτητα από τις θεωρητικές του απόψεις, πέτυχε να ζήσει με τόσο «ενστικτώδη» τρόπο όσο ισχυρίζεται ο Nietzsche ότι έζησε ο ίδιος.

Θεωρώ δε ότι εφ' όσον υπάρχουν περιπτώσεις όπου ο Nietzsche υποπτεύεται ότι έτσι έχουν τα πράγματα, ο Σωκράτης συνιστά γι' αυτόν ένα τεράστιο πρόβλημα. Ο Nietzsche έθεσε ως στόχο του να επιτεθεί στην παραδοσιακή, δογματική φιλοσοφία και κατέβαλε μία συνειδητή προσπάθεια να διαπλάσει τον εαυτό του έτσι ώστε να μεταβληθεί σε μία προσωπικότητα την οποία ο υπόλοιπος κόσμος δεν θα μπορούσε να μιμηθεί. Αλλά δεν μπορούσε ποτέ να είναι βέβαιος ότι το δικό του σχέδιο δεν αποτελούσε επίσης σχέδιο εκείνου του ήρωα που έδωσε ζωή στην παράδοση ενάντια στην οποία ο Nietzsche προσδιόρισε τον εαυτό του. Επομένως, δεν θα μπορούσε ποτέ

να είναι βέβαιος ότι το σχέδιό του δεν ήταν το ίδιο με το σχέδιο της παράδοσης που αποκήρυττε. Και ο Nietzsche θα πρέπει να αναρωτήθηκε μήπως εντέλει αποτελούσε μέρος της φιλοσοφίας από την οποία ήθελε να διαχωρίσει τη θέση του. Μήπως ο Σωκράτης δεν ανήκε στην αντίθετη παράδοση, αλλά ήταν σύμμαχος του Nietzsche; Και εάν ήταν όντως σύμμαχός του, τότε τι σήμαινε αυτό για την πρωτοτυπία του νιτσεϊκού σχεδίου; Μπορεί κανείς να απελευθερωθεί από τη φιλοσοφία ή από τον Σωκράτη όσο εξακολουθεί να γράφει γι' αυτά, ακόμη κι αν το κάνει μόνο και μόνο για να τα καταδικάσει;

Για τον Nietzsche, το πρόβλημα του Σωκράτη ήταν ένα πρόβλημα που τίθεται από όλα αυτά τα ερωτήματα, και δεν θα μπορούσε ποτέ να επιλυθεί ικανοποιητικά. Στο *Ecce homo* ξεκινάει αναγνωρίζοντας την ευγνωμοσύνη που χρωστάει ο Nietzsche στη ζωή του συνολικά γι' αυτά που κατόρθωσε να πραγματοποιήσει τους τελευταίους τρεις μήνες, καθώς επίσης για όλα όσα τον οδήγησαν μέχρι εκεί. Αλλά η ευγνωμοσύνη του Nietzsche συνολικά απέναντι στη ζωή του φαίνεται ότι δεν συμπεριλαμβάνει και τον Σωκράτη, παρά το γεγονός ότι αυτός αποτελούσε ένα από τα σημαντικότερα στοιχεία της. Πιστεύω δε ότι αυτό οφείλεται στο ότι ένιωθε τόσο κοντά σε εκείνον αλλά και τόσο ανταγωνιστικά απέναντί του, ώστε εάν τον αναγνώριζε θα σήμαινε ότι αναγνωρίζει πως ο ίδιος δεν ήταν, εντέλει, αυτό που έλεγε ότι ήταν.

Άρα, η στάση του Nietzsche απέναντι στον Σωκράτη υπήρξε στην ουσία της αμφίσημη. Ο Σωκράτης δεν ήταν ούτε το «πρότυπό» του ούτε ο «εχθρός» του.[72] Το μόνιμο πρόβλημά του, που διαρκώς τον βασάνιζε, ήταν ότι δεν μπορούσε ποτέ να είναι σίγουρος πως το άσχημο πρόσωπο του Σωκράτη δεν ήταν, σε τελευταία ανάλυση, αντανάκλαση του δικού του προσώπου.[73] Θα μπορούσε άραγε ο μεγάλος ειρωνευτής, στον οποίο ο Nietzsche διέκρινε «τρεις ψυχές»[74] να είχε ακόμη μία, που να μην ήταν και τόσο διαφορετική από εκείνη του μεγάλου του αντιπάλου; Μήπως και ο Σωκράτης είχε ασχοληθεί με τη διάπλαση του εαυτού του με τον τρόπο που το έκανε ο Nietzsche;

Αυτό, όμως, θα έδειχνε ότι ο Nietzsche ασχολείται με τη διάπλαση του εαυτού του με τον τρόπο που το έκανε ο Σωκράτης. Και τότε με τι θα είχε να αντιπαλέψει ο Nietzsche; Προσωπικά θεωρώ ότι θα εξακολουθούσαν να υπάρχουν πολλοί στόχοι για την κριτική του — ειδικότερα ο Πλάτων και η εικόνα του Σωκράτη στα έργα της μέσης περιόδου του, την οποία ο Nietzsche, για τους δικούς του σκοπούς, ταύτιζε με το πρωτότυπο πίσω από την αντανάκλαση. Επιπροσθέτως, ο Nietzsche ίσως να είχε συνειδητοποιήσει ότι ακολουθώντας τον Σωκράτη θέσπιζε, ωστόσο, ένα δικό του τρόπο ζωής διαφορετικό από εκείνον του Σωκράτη· ότι ακολουθώντας τον, «μιμούμε-

νος» τον Σωκράτη διαμόρφωνε το δικό του παράδειγμα (όπως είχε κάνει και ο Σωκράτης). Όμως, σκέφτομαι επίσης ότι μπορεί να υπήρξαν στιγμές στη ζωή του Nietzsche κατά τις οποίες απλώς απολάμβανε τον Σωκράτη των πρώιμων διαλόγων του Πλάτωνα και ίσως είχε εκτιμήσει την αξία ενός κειμένου, που έγραψε πολλά χρόνια πριν αποκηρύξει τον Σωκράτη ως το μεγαλύτερο εχθρό της ζωής. Θα ήθελα να κλείσω παραθέτοντας το κείμενο αυτό, ιδιαίτερα επειδή μας ξαναφέρνει ακριβώς στο σημείο από όπου είχαμε αρχίσει:

> *Σωκράτης.* – Εάν όλα πάνε καλά, θα έρθει μια στιγμή όπου θα παίρνει κανείς τα απομνημονεύματα του Σωκράτη αντί για την Αγία Γραφή ως οδηγό του στην ηθική και το λόγο, και που ο Montaigne και ο Οράτιος θα είναι πρόδρομοι και ορόσημα για την κατανόηση αυτής της απλούστατης και άφθαρτης διαμεσολάβησης. Τα μονοπάτια των διαφόρων φιλοσοφικών τρόπων ζωής οδηγούν πίσω σ' αυτόν· στη βάση βρίσκονται οι τρόποι ζωής ανάλογα με την ιδιοσυγκρασία του καθενός, που επιβεβαιώνονται και εδραιώνονται με το λόγο και τη συνήθεια, και όλοι τους κατευθύνονται προς τη χαρά της ζωής και του εαυτού μας· από αυτό θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι το πιο προσωπικό χαρακτηριστικό του Σωκράτη υπήρξε το γεγονός ότι μετείχε σε κάθε λογής ιδιοσυγκρασία.[75]

Όμως το να μετέχει σε κάθε λογής ιδιοσυγκρασία σημαίνει ότι δεν μετέχει σε καμία, ότι είναι ανέκφραστος, σχεδόν δίχως πρόσωπο, όσο έντονα κι αν είναι τα χαρακτηριστικά του. Και τούτο μας οδηγεί, ακόμη μια φορά, στον Σωκράτη του οποίου τη σιωπή προσπαθώ να ακούσω ανάμεσα στις πολλές αντηχήσεις της.

6

Ένα πεπρωμένο για το Λόγο του Σωκράτη
Ο Foucault για την ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ

Εκείνο που χαρακτηρίζει όλο τον κύκλο των κειμένων που αφορούν το θάνατο του Σωκράτη είναι η θέσπιση, η θεμελίωση, με τη συγκεκριμένη μη πολιτική της φύση, μιας μορφής λόγου, που πρωτίστως ασχολείται, που φροντίζει, την επιμέλεια – που φροντίδα της είναι η ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ.

MICHEL FOUCAULT, Διάλεξη στο Collège de France,
15 Φεβρουαρίου 1984

Ο Nietzsche μας άφησε δύο εικόνες του Σωκράτη: το αρχικό πορτρέτο του μονταινικού, χαρωπού, σιωπηλού Σωκράτη των *Παράκαιρων στοχασμών* και του *Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο* και την παρηκμασμένη, πεσιμιστική, μακάβρια φιγούρα των ύστερων έργων του, που με τα τελευταία λόγια της αποκαλύπτει ότι υπέφερε τη ζωή σαν αρρώστια. Παρ' ότι η πρώτη είναι πολύ προτιμότερη, ο Nietzsche ένιωσε την ανάγκη να κατασκευάσει και τη δεύτερη, αρνητική φιγούρα, επειδή τα συναισθήματά του απέναντι στον Σωκράτη ήταν τόσο αμφίσημα. Ποτέ δεν μπορούσε να είναι βέβαιος ότι ο ίδιος και ο Σωκράτης δεν συμμετείχαν στο ίδιο σχέδιο αυτοδημιουργίας. Και εάν συνέβαινε κάτι τέτοιο, εάν τελικά ήταν σύμμαχοι και όχι εχθροί, τότε ίσως να μπορούσε να αμφισβητηθεί η πρωτοτυπία και η σπουδαιότητα του έργου του Nietzsche. Και το χειρότερο ήταν ότι το ατομικιστικό σχέδιό του διέτρεχε τον κίνδυνο να καταρρεύσει και να ταυτιστεί με τη δογματική άποψη ότι ένα και μόνο ένα είδος ζωής είναι καλό για όλους τους ανθρώπους – άποψη για την οποία ο Nietzsche θεωρούσε υπεύθυνο τον Σωκράτη, και την οποία ο ίδιος είχε αναλάβει να ξεσκεπάσει και να πολεμήσει.

Η ερμηνεία που δίνει ο Nietzsche στα τελευταία λόγια του Σωκράτη – «Ω Κρίτων, χρωστάμε στον Ασκληπιό ένα πετεινάρι. Μην αμελήσεις να το θυσιάσεις προς τιμήν του» (*Φαίδ.* 118a7-8)– σήμερα είναι σχεδόν καθιερωμένη ως κυρίαρχη.[1] Ο Michel Foucault έφτασε σε αυτά τα λόγια προς

το τέλος της δικής του ζωής.[2] Δεν του ήταν εύκολο να τα καταλάβει. Και πιο συγκεκριμένα, τον απασχολούσε το γεγονός ότι τα τελευταία λόγια του Σωκράτη ήταν η λέξη *ἀμελεῖν*. Η λέξη αυτή συνδέεται ετυμολογικά στον *Φαίδωνα*, όπως και στην *Ἀπολογία* και στον *Κρίτωνα* με το θέμα της επιμέλειας* του εαυτού μας (*ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι*), που αποτελεί κεντρικό σημείο και των τριών έργων. Γιατί, ρωτάει ο Foucault, αυτή η σημαντική λέξη αναφέρεται τώρα «όχι στην ψυχή, στην αλήθεια και τη σοφία, αλλά απλώς και μόνο σε ένα πετεινάρι;».[3] Παραδέχεται ότι το ερώτημα αυτό τον βασάνιζε, αλλά δεν μπορούσε να το απαντήσει, μέχρι που διάβασε την ερμηνεία του πλατωνικού κειμένου από τον Georges Dumézil.[4] Και ακολουθώντας τις σκέψεις του Dumézil, έδωσε μία ριζικά νέα ερμηνεία της ρήσης του Σωκράτη και της στάσης του απέναντι στη φιλοσοφία και τη ζωή.

Ο Foucault ξεκινάει τη νέα του ερμηνεία επαναλαμβάνοντας το ερώτημα του Nietzsche στη *Χαρούμενη επιστήμη*: «Είναι δυνατόν ένας άνθρωπος σαν [τον Σωκράτη], που έζησε τη ζωή του χαρούμενα και σαν στρατιώτης εκτεθειμένος σε κοινή θέα, να υπήρξε πεσιμιστής;» (*FW* 3:569). Όμως, ενώ ο Nietzsche απαντά ότι τα τελευταία λόγια του Σωκράτη αποκαλύπτουν, τελικά, το σκοτεινό μυστικό που κουβαλούσε μέσα του σε όλη του τη ζωή, ο Foucault αρνείται να δεχτεί μία τέτοια αρνητική ερμηνεία του Σωκράτη. Υποστηρίζει ότι ο πεσιμιστής Σωκράτης του Nietzsche δεν ταιριάζει με την εικόνα που απαντούμε στον ίδιο τον *Φαίδωνα* ή στην *Ἀπολογία*, από την οποία δεν διακρίνει (όπως έκανα εγώ) τον *Φαίδωνα* ούτε χρονολογικά ούτε από φιλοσοφική άποψη. Επομένως, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Πλάτων δεν θα ήταν δυνατόν να εννοούσε με τα τελευταία λόγια του Σωκράτη κάποια ένδειξη ότι η ζωή είναι ασθένεια, ότι η υγεία υπάρχει μόνο σε κάποιον άλλο κόσμο.

Ας αρχίσουμε τη δική μας ερμηνεία του Σωκράτη του Foucault εξετάζοντας τη δική του εκδοχή για τα τελευταία λόγια του Σωκράτη. Ο Foucault συμφωνεί ότι ο Σωκράτης θα πρέπει να αναφέρεται σε κάποια ασθένεια: είναι η μόνη πιθανή ερμηνεία της αναφοράς στη θυσία στον Ασκληπιό.[5] Εάν όμως η ασθένεια την οποία έχει κατά νου ο Σωκράτης δεν είναι η ίδια η ζωή, τότε ποια μπορεί να είναι; Ο Foucault προσεγγίζει το ερώτημα μέσω του Dumézil, ο οποίος είχε επισημάνει ότι ο Σωκράτης δεν λέει στον Κρίτωνα ότι «*εγώ*» (όπως, μεταξύ πολλών άλλων, θεωρεί και ο Nietzsche) αλλά ότι «*εμείς*» χρωστάμε ένα πετεινάρι στον Ασκληπιό.[6] Το χρέος είναι συλλογικό:

* Η εναλλακτική απόδοση της λέξης *souci* (που ο Άγγλος μεταφραστής αποδίδει ως *care*) με τον όρο *μέριμνα* δημιουργεί προβλήματα, στο βαθμό που η έννοια της μέριμνας απομακρύνεται από την πλατωνική επιμέλεια και είναι φορτισμένη με εννοιολογικές αποχρώσεις οι οποίες παραπέμπουν στη νεωτερική μετα-ιουδαιο-χριστιανική παράδοση (πρβλ. τη χρήση της μέριμνας για τη μετάφραση του χαϊντεγγεριανού όρου *Sorge*). [Σ.τ.Ε.]

ο Σωκράτης και ο Κρίτων, πιθανόν και άλλοι πολίτες, οφείλουν από κοινού στον Ασκληπιό. Τι είναι αυτό το συλλογικό χρέος (σ. 57);

Εφ' όσον ο Σωκράτης απευθύνει τα τελευταία λόγια του στον Κρίτωνα, ο Foucault προχωρεί στην υπόθεση ότι ένα μέρος της απάντησης αυτού του ερωτήματος υπάρχει στο διάλογο, πρωταγωνιστής του οποίου είναι ο Κρίτων. Στο έργο αυτό, ο Κρίτων επισκέπτεται τον Σωκράτη στο κελί του και προσπαθεί να τον πείσει να αποδράσει από τη φυλακή και να γλυτώσει την εκτέλεση, επικαλούμενος το τι θα σκεφτεί ο κόσμος για τον Σωκράτη, που εγκαταλείπει τα παιδιά του, και για τους φίλους του, που εγκαταλείπουν τον ίδιο (*Κρτ.* 45a-46a). Ο Σωκράτης απαντά ότι θα έπρεπε να δίνουμε προσοχή μόνο στις σωστές απόψεις, ανεξάρτητα από το εάν με τις απόψεις αυτές συμφωνεί η πλειοψηφία των ανθρώπων (46b-47a). Και συνεχίζει λέγοντας πως όταν φροντίζουμε το σώμα μας, δεν ακούμε αυτά που λέει ο ένας και ο άλλος, αλλά δίνουμε προσοχή μόνο στις συμβουλές των γιατρών ή των δασκάλων ή των γυμναστών. Οι συμβουλές που προέρχονται από μη ειδικούς βλάπτουν και τελικά καταστρέφουν (*διόλλυσι*) το σώμα (47a-c). Έτσι λοιπόν, όταν μας απασχολούν σημαντικότερα θέματα όπως η δικαιοσύνη, η ευγένεια και η καλοσύνη, όπως συμβαίνει τώρα, θα πρέπει να ακούμε όχι τους πολλούς, αλλά τους ειδικούς (εάν υπάρχουν τέτοιοι, 47d1-2). Διαφορετικά, θα διαφθείρουμε και θα βλάψουμε (*διαφθεροῦμεν ... καὶ λωβησόμεθα*) εκείνο το τμήμα μας, που βελτιώνεται από τη δικαιοσύνη και καταστρέφεται από την αδικία, δηλαδή την ψυχή μας (47c8-d5). Και εάν, όπως όλοι συμφωνούν, δεν αξίζει να ζούμε με *διεφθαρμένον* σώμα, αξίζει ακόμη λιγότερο να ζούμε με *διεφθαρμένη* ψυχή.[7] Επομένως, δεν πρέπει να δίνουμε προσοχή στα όσα λέει ο κόσμος· πρέπει να συζητήσουμε το ζήτημα της δραπέτευσης μόνοι μας, έχοντας στραμμένο το βλέμμα όχι στη γνώμη των άλλων, αλλά στην αλήθεια (48a5-11). Ο Σωκράτης και ο Κρίτων κάνουν τη συζήτησή τους, το επιχείρημα του Κρίτωνα καταρρίπτεται και ο Σωκράτης παραμένει στη φυλακή για να πεθάνει.

Ο Foucault υποστηρίζει ότι η σύγκριση στην οποία προχωρεί ο Πλάτων μεταξύ της αρρώστιας του σώματος και της αρρώστιας της ψυχής υποδηλώνει ότι η ψυχή είναι άρρωστη όταν έχει ιδέες που δεν έχουν εξεταστεί και ελεγχθεί όσον αφορά την αλήθεια τους: «Βεβαίως, δεν πρόκειται για ασθένεια που μπορεί να αντιμετωπιστεί με ιατρικές μεθόδους. Εάν όμως *ισχύει* το ότι δημιουργείται εξαιτίας μιας εσφαλμένης γνώμης, της γνώμης του ενός και του άλλου, τότε είναι η γνώμη η ενισχυμένη από την αλήθεια, ο σωστός *λόγος*, για την ακρίβεια ο ίδιος ο *λόγος*, που χαρακτηρίζει τη *φρόνησι*, αυτός που μπορεί να εμποδίσει τούτη τη διαφθορά ή να επιτρέψει στην ψυχή να επανακτήσει την υγεία της από την κατάσταση διαφθοράς στην οποία είχε περιπέσει» (σ. 61).

Ο Foucault επιμένει να θεωρεί την *Απολογία*, τον *Κρίτωνα* και τον *Φαίδωνα* ως έναν και μόνο «κύκλο», που αφορά το θάνατο του Σωκράτη (π.χ. σσ. 3, 5, 40). Η στενή σχέση που διαισθάνεται ότι υπάρχει μεταξύ *Φαίδωνος* και *Κρίτωνος* του επιτρέπει να θεωρήσει ότι τα τελευταία λόγια του Σωκράτη αναφέρονται στην ασθένεια από την οποία θεραπεύτηκε ο Κρίτων στην πορεία του διαλόγου με τον Σωκράτη, δηλαδή, την ψευδή δόξα, που γεννήθηκε από την πίστη του στη γνώμη του κόσμου, που θεωρούσε ότι ήταν σωστό να γλυτώσει ο Σωκράτης από τη φυλακή. Επομένως, ο Σωκράτης και ο Κρίτων χρωστούν ευγνωμοσύνη στον Ασκληπιό, επειδή ο Κρίτων κατόρθωσε να δει ότι ήταν σωστό να υπακούσει ο Σωκράτης στους νόμους των Αθηνών.

Παρ' όλα αυτά, η ιδέα ότι η ψευδής δόξα είναι ασθένεια και μάλιστα ασθένεια της ψυχής δεν είναι καθόλου προφανής. Για να υποστηρίξει την υπόθεσή του, ο Foucault επισημαίνει ότι όταν η συντροφιά, που μαζεύτηκε γύρω από τον Σωκράτη την ημέρα της εκτέλεσής του, άρχισε να αποθαρρύνεται από την ισχύ των επιχειρημάτων του Σιμμία και του Κέβη κατά της αθανασίας της ψυχής, ο Σωκράτης τους «θεράπευσε» (*ιάσατο*) και τους έπεισε να συνεχίσουν τη συζήτησή τους (*Φαίδ.* 89c). Κι ακόμη, εφιστά την προσοχή μας στην άποψη του Σωκράτη ότι ένα επιχείρημα που αναζητείται με τον ορθό τρόπο οδηγεί στην υγεία εκείνη (*υγιῶς ἔχειν*) που όλοι τους θα έπρεπε να επιθυμούν – οι φίλοι του επειδή είχαν μπροστά τους το υπόλοιπο της ζωής τους και ο ίδιος λόγω του επικείμενου θανάτου του (90e-91a). Και ο Foucault καταλήγει: «Αυτά τα δύο κείμενα επιβεβαιώνουν ... απολύτως το θέμα του *Κρίτωνος* ότι μία κακά διαμορφωμένη άποψη μοιάζει με ασθένεια που προσβάλλει την ψυχή, τη διαφθείρει, της στερεί την υγεία – μια ασθένεια από την οποία πρέπει να θεραπευτούμε» (σ. 67).

Εάν, όμως, η ψευδής δόξα ότι ο Σωκράτης θα έπρεπε να αποδράσει, άρα και η ασθένεια που συνεπάγεται, αφορά μόνο τον Κρίτωνα, γιατί ο Σωκράτης χρησιμοποιεί πληθυντικό όταν αναφέρεται στο χρέος προς τον Ασκληπιό; Γιατί το χρέος προς το θεό για τη θεραπεία του Κρίτωνα είναι και χρέος του Σωκράτη; Ο Foucault απαντά, πρώτον, ότι ο Σωκράτης βρίσκεται τόσο κοντά στους φίλους του, ώστε εάν κάποιος από αυτούς αρρωστήσει, υποφέρει και ο ίδιος. Η απάντηση αυτή έχει αδυναμίες: είναι αυθαίρετη και εικοτολογική· δεν υπάρχουν στοιχεία να τη στηρίξουν. Δεύτερον, υποστηρίζει ότι εφ' όσον ο Σωκράτης διατρέχει τον κίνδυνο να προσβληθεί από μία ψευδή δόξα όσο είναι ακόμη ζωντανός, η ασθένεια του Κρίτωνα είναι εν δυνάμει και δική του ασθένεια. Αυτό, όμως, συνεπάγεται ότι ο Σωκράτης δεν θεωρεί το θάνατο ως θεραπεία που τον εξαγνίζει από όλες τις λανθασμένες απόψεις του· εφ' όσον μπορεί να πεθάνει, και μάλλον έτσι θα γίνει, έχοντας ακόμη στην ψυχή του πολλές ψευδείς δόξες, η μόνη υπηρεσία

που μπορεί να του προσφέρει ο θάνατος είναι να τον προστατέψει από περαιτέρω μολύνσεις. Στην περίπτωση αυτή, δεν θα έπρεπε να ευχαριστεί το θεό για μια θεραπεία την οποία δεν είναι σε θέση να εφαρμόσει. Τρίτον, σύμφωνα με τον Foucault, ο Σωκράτης πιστεύει ότι η επικράτηση της πλάνης είναι ήττα όλων των ανθρώπων, και όχι μόνο του προσώπου που διαπράττει το σφάλμα (σσ. 69-71). Αυτό, όμως, συνεπάγεται ότι μία ψευδής δόξα, που βλάπτει το άτομο το οποίο την υποστηρίζει, βλάπτει επίσης και όποιον δεν αποδέχεται είτε αυτή είτε, δυνητικά, οποιαδήποτε άλλη λανθασμένη γνώμη. Και τούτο δεν ταιριάζει με την άποψη του Σωκράτη έτσι όπως εκφράζεται στην *Απολογία* (30c-d): «τίποτα κακό δεν μπορεί να βλάψει έναν καλό άνθρωπο» καθώς και με τη δήλωσή του ότι εάν οι δικαστές του δεχτούν τα ψέματα των κατηγόρων του και τον καταδικάσουν θα βλάψουν τον εαυτό τους πολύ περισσότερο από όσο τον ίδιο. Επομένως, δεν μπορώ να δεχτώ την ιδέα του Foucault ότι η ασθένεια την οποία έχει στο μυαλό του ο Σωκράτης είναι η λανθασμένη άποψη του Κρίτωνα· επίσης, δεν μπορώ να συμφωνήσω με την υπόθεση ότι, εάν ισχύει το παραπάνω, ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τον πληθυντικό «εμείς», επειδή πιστεύει ότι η αρρώστια του Κρίτωνα είναι και δική του.

Το επιχείρημα του Foucault κατά της απόκοσμης ερμηνείας των τελευταίων λόγων του Σωκράτη θα ήταν ισχυρότερο, εάν ο *Φαίδων* δεν είχε παρουσιάσει ποτέ τη ζωή σαν αρρώστια. Ο Foucault αναφέρει δύο στοιχεία για να δείξει ότι αυτό δεν ισχύει. Το πρώτο είναι το χωρίο όπου ο Σωκράτης ισχυρίζεται πως η αυτοκτονία είναι λάθος επειδή «οι θεοί φροντίζουν (*ἐπιμελοῦνται*) για μας και εμείς οι άνθρωποι είμαστε κτήματά τους»· και συνεχίζει λέγοντας ότι τα κτήματα δεν έχουν δικαίωμα να σκοτώσουν τον εαυτό τους χωρίς την άδεια του κυρίου τους (62b-c). Ο Foucault υποστηρίζει ότι το ρήμα «επιμελούμαι» έχει πάντοτε θετική σημασία· δεν υποδηλώνει την επίβλεψη των δεσμοφυλάκων, αλλά την έγνοια των γονέων: «Άρα, είναι αδύνατον να συνταιριάξουμε την ιδέα ότι η ζωή είναι μια ασθένεια από την οποία απελευθερωνόμαστε όταν πεθαίνουμε με την ιδέα ότι εδώ στη γη είμαστε υπό την ευθύνη και την επιμέλεια των θεών» (σ. 51). Ωστόσο, η *ἐπιμέλεια* και η ασθένεια δεν αλληλοαποκλείονται. Αντίθετα, ο όρος αναφέρεται τακτικά σε γιατρούς που θεραπεύουν τους ασθενείς τους και, μάλιστα, χρησιμοποιείται από τον ίδιο τον Πλάτωνα σε παρόμοιο γλωσσικό περιβάλλον.[8] Επομένως, τίποτα δεν εμποδίζει τον Πλάτωνα να χρησιμοποιήσει το λεξιλόγιο που αναφέρεται στην επιμέλεια, προκειμένου να περιγράψει μία ζωή, που είναι πεπεισμένος ότι συνιστά ασθένεια.

Ο δεύτερος λόγος για τον οποίο ο Foucault πιστεύει ότι ο Πλάτων δεν μπορεί να θεωρεί τη ζωή ασθένεια είναι ότι ο Σωκράτης πιστεύει πως στον άλλο κόσμο δεν θα βρει «τίποτα λιγότερο απ' ό,τι εδώ», δηλαδή, καλούς

κυρίους και φίλους (*Κρτ.* 69e). Και παρ' όλο που αυτοί αναμφίβολα θα είναι καλύτεροι από τη σημερινή συντροφιά μας, «αυτό δεν συνεπάγεται ότι εμείς εδώ μοιάζουμε με αρρώστους, που προσπαθούν να απαλλαγούν, να απελευθερωθούν, να θεραπευτούν από την αρρώστια τους» (σ. 51). Αυτό πράγματι αληθεύει. Όμως, αν και η άποψη του Σωκράτη δεν υποδηλώνει ότι η ζωή είναι ασθένεια, είναι απολύτως συμβατή με αυτήν: ένας άρρωστος άνθρωπος μπορεί πάντοτε να έχει εξαίρετους κυρίους και φίλους, ακόμη κι αν δεν είναι πάντοτε σε θέση να τον θεραπεύσουν εντελώς, και μερικές φορές ούτε καν να προσφέρουν κάποια θεραπεία.[9]

Κατά την άποψή μου, η εχθρότητα του *Φαίδωνος* κατά του σώματος είναι τόσο έντονη και παθιασμένη ώστε είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι ο Πλάτων σκέφτεται πως η ζωή —χρόνος κατά τον οποίο η ψυχή παγιδεύεται μέσα σε ένα σώμα— είναι κάτι άλλο εκτός από ασθένεια. Ωστόσο, παρά τις διαφωνίες μου θεωρώ ότι η άποψη του Foucault για τον Σωκράτη είναι γόνιμη και σημαντική και ότι ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο ίδιος τη φιλοσοφία, χάρη στον οποίο εδραιώνεται η θέση του στην παράδοση της τέχνης του βίου, θα έπρεπε να αποτελεί κεντρικό στοιχείο της δικής μας αντίληψης όσον αφορά τις προοπτικές της φιλοσοφίας. Πολλά από όσα λέει όντως ισχύουν. Έχει πραγματικά νόημα να εξετάσουμε την εικόνα του για τον Σωκράτη και να κρατήσουμε την άποψή του για τη φιλοσοφία.

«Είναι σωστό ότι εκείνοι που φιλοσοφούν προετοιμάζονται για το θάνατο», λέει ο Σωκράτης όταν εξηγεί πώς το σώμα στερεί από την ψυχή την πραγματική γνώση και αρετή (*Φαίδ.* 64a4-6· πρβλ. 81a1-2). Για να σκεφτεί κανείς φιλοσοφικά —δηλαδή, για να ζήσει φιλοσοφικά— πρέπει να αποστασιοποιηθεί από το σώμα όσο το δυνατόν περισσότερο και να βασιστεί μόνο στις ικανότητες της ψυχής. Δεδομένου δε ότι ο θάνατος είναι ο τελικός χωρισμός της ψυχής από το σώμα, το να ζει φιλοσοφικά σημαίνει να προετοιμάζεται για το θάνατο, να ζει όσο το δυνατόν πιο κοντά στο θάνατο του επιτρέπει η ζωντανή του ύπαρξη (64c4-5, 64d4-5).[10] Η χυδαία αρετή, η αρετή των εραστών του σώματος (*φιλοσώματοι*), «δεν έχει τίποτα το *υγιές*» (69b8), σε αντίθεση με την αρετή της ψυχής που διαθέτουν οι φιλόσοφοι. Και μόνο αυτή η δήλωση φανερώνει ότι ο Πλάτων πιστεύει πως υπάρχει μία σαφής σύνδεση μεταξύ της ενσώματης ζωής και της ασθένειας.

Ακόμη πιο έντονη παρουσία αυτής της άποψης υπάρχει στον *Γοργία*, όπου ο Πλάτων επικαλείται την ορφική ρήση «το σώμα είναι τάφος» (*σῶμα σῆμα*, 493a1· πρβλ. *Κρατ.* 400c1-4). Ο Πλάτων εκεί δεν υιοθετεί απλώς την άποψη ότι η ζωή είναι ασθένεια, αλλά την ακόμη πιο απαισιόδοξη θέση ότι συνιστά μία μορφή θανάτου. Το σώμα, γράφει στον *Φαίδωνα*, είναι το βασικό εμπόδιο για τη σοφία· ούτε καν η όραση και η ακοή, τα πιο ακριβή όργανά του, δεν μπορούν να μας δείξουν την αλήθεια. Μόνο όταν η ψυχή

σκέφτεται με ορθολογικό τρόπο, «itself by itself», απελευθερωμένη από τα δεσμά του σώματος, μπορούμε να ελπίζουμε ότι θα κατορθώσουμε να αδράξουμε την αλήθεια με τα ανήσυχα χέρια μας (65a-d). Η ορθολογική σκέψη, που είναι ανεξάρτητη από το σώμα, λέει ο Πλάτων, είναι η ουσία της φιλοσοφίας και του φιλοσοφικού βίου.

Ο Πλάτων πίστευε πάντοτε ότι οι περισσότεροι άνθρωποι ζουν ολόκληρη τη ζωή τους παγιδευμένοι από την πλάνη και την ανεξέταστη γνώμη: αυτή η πεποίθηση στηρίζει τον έλεγχο σε όλους τους σωκρατικούς διαλόγους. Ωστόσο, στον *Φαίδωνα* εισάγει μία ριζικά νέα ιδέα. Ο Πλάτων δεν παρουσιάζει απλώς, όπως είχε κάνει στο παρελθόν, την άποψη ότι είμαστε επιρρεπείς στο λάθος. Για πρώτη φορά προσπαθεί να την ερμηνεύσει: και η εξήγηση που δίνει είναι ότι προκαλείται από τη διεφθαρμένη φύση του σώματος. Εάν όμως ο Πλάτων θεωρεί ότι το σώμα είναι η πηγή της πλάνης, μπορεί κάλλιστα να πιστεύει ότι ο θάνατος, όταν τελικά η ψυχή αφήνει πίσω της το σώμα, θα απελευθερώσει τον Σωκράτη από τις ψευδείς δόξες που, όπως όλα τα ενσώματα όντα, είναι αναπόφευκτο να τον χαρακτηρίζουν. Και παρ' όλο που η ζωή και η πλάνη είναι δύο πράγματα άρρηκτα συνδεδεμένα, η ψευδής δόξα καθαυτή δεν είναι η ασθένεια από την οποία πάσχει ο Σωκράτης. Η ασθένεια είναι η ίδια η ζωή: η φυλάκιση της ψυχής μέσα στο σώμα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ψευδής δόξα είναι το βασικό σύμπτωμα της ασθένειας. Πώς διορθώνεται αυτό το σύμπτωμα;

Διορθώνεται, όσο γίνεται, μέσω της φιλοσοφίας, η οποία επαναλαμβάνουμε ότι είναι προετοιμασία για το θάνατο. Το να ασκεί κανείς τη φιλοσοφία σημαίνει να αφήνει πίσω του περισσότερες λανθασμένες ιδέες από όσες οι υπόλοιποι άνθρωποι και να έρχεται πιο κοντά στην αλήθεια από ό,τι ο υπόλοιπος κόσμος: σημαίνει να αφήνει την ψυχή να κυβερνά τη ζωή του και έτσι να απομακρύνεται όσο το δυνατόν περισσότερο από την καθημερινότητα. Επομένως, τα τελευταία λόγια του Σωκράτη είναι ένας υπαινιγμός για το γεγονός ότι η φιλοσοφία βοήθησε τον ίδιο και τους συντρόφους του να προσεγγίσουν τη θεραπεία όσο περισσότερο μπορεί να το κάνει ένα ενσώματο ον. Όμως, η ίδια η ιδέα ότι ο Σωκράτης έχει γύρω του ανθρώπους με τους οποίους συνδέεται φιλοσοφικά και με τους οποίους συμμερίζεται διάφορες απόψεις για το σώμα, την ψυχή και το νοητό κόσμο είναι καινούργια στον Πλάτωνα. Στους σωκρατικούς διαλόγους περιλαμβάνονται πολλοί χαρακτήρες οι οποίοι διάκεινται ευνοϊκά απέναντι στον Σωκράτη, αλλά κανείς τους, ούτε καν ο Νικίας, δεν είναι μαθητής του. Η συντροφιά που είναι μαζεμένη γύρω από τον Σωκράτη στον *Φαίδωνα* αντανακλά την εξέλιξη του ίδιου του Πλάτωνα και τη διεύρυνση της σωκρατικής σκέψης, που γίνεται πλέον ένα σύστημα το οποίο μπορεί να μεταδοθεί από το ένα άτομο στο άλλο λιγότερο ή περισσότερο ανοικτά. Η ιδέα ότι ο Σωκράτης έχει τώρα

μαθητές της φιλοσοφίας του μας επιτρέπει, επίσης, να διατηρήσουμε τον πληθυντικό αριθμό των τελευταίων του λόγων και να δεχτούμε, παράλληλα, την απόκοσμη ερμηνεία του Nietzsche. Φίλοι, συγγενείς, μία φιλοσοφική ομάδα (*έταιρία*) θα έπρεπε όλοι να ευγνωμονούν το θεό που θεράπευσε ένα δικό τους άνθρωπο. Γι' αυτόν το λόγο το χρέος είναι συλλογικό.

Ο Foucault ταυτίζει την ασθένεια του Σωκράτη με την ψευδή δόξα και ρωτάει πώς ο ίδιος και οι σύντροφοί του είχαν (ήδη) θεραπευτεί (σ. 71). Εγώ την ταυτίζω με την ίδια τη ζωή, αλλά εφ' όσον θεωρώ ότι η πλάνη, η ψευδής δόξα και η ανεξέταστη γνώμη αποτελούν συμπτώματα αυτής της ασθένειας, ρωτάω πώς οι φίλοι του Σωκράτη έφτασαν τόσο κοντά στη θεραπεία που ο Σωκράτης (και μόνο ο Σωκράτης) κοντεύει να επιτύχει απόλυτα. Η απάντησή μας είναι η ίδια: η θεραπεία επιτυγχάνεται μέσα από τη διαδικασία της *έπιμελείας έαυτοῦ*, που αποτελεί το κύριο μέλημα της φιλοσοφίας. Αυτό είναι το κεντρικό θέμα όλων των έργων της πρώιμης πλατωνικής περιόδου, το οποίο διευρύνεται ριζικά στον *Φαίδωνα*.

Η *έπιμέλεια έαυτοῦ* στην *Ἀπολογία* και τον *Λάχη* αποτελεί το κεντρικό θέμα των τελευταίων διαλέξεων του Foucault. Ο Foucault ξεκινάει την ανάλυσή του για την *Ἀπολογία*, με την οποία θα ασχοληθώ βασικά στη συνέχεια, με το απόσπασμα στο οποίο ο Σωκράτης λέει στους Αθηναίους ότι καθήκον του είναι να προσπαθήσει να πείσει τον καθένα τους, σαν πατέρας ή μεγάλος αδελφός, να φροντίσουν για την αρετή (*έπιμελεῖσθαι ἀρετῆς*). Ο Σωκράτης παραδέχεται ότι μπορεί να μοιάζει παράξενο που τους νουθετεί μόνο ιδιαιτέρως: εάν το καθήκον του ήταν τόσο σημαντικό όσο ισχυρίζεται ότι είναι, γιατί δεν προσπάθησε να απευθυνθεί στο σύνολο των πολιτών; Γιατί απέφυγε κάθε ανάμειξη στα δημόσια πράγματα και την πολιτική (31c4-d2); Απαντάει λοιπόν ότι η θεία φωνή (*δαιμόνιον*), που κατά καιρούς του μιλάει και τον προτρέπει να αποφύγει συγκεκριμένες πράξεις, τον εμπόδισε να το κάνει. Και συνεχίζει λέγοντας ότι η φωνή είχε δίκιο: εάν είχε προσπαθήσει να παίξει πολιτικό ρόλο, η πολιτεία θα τον είχε ήδη καταδικάσει εδώ και καιρό σε θάνατο και δεν θα μπορούσε να έχει ωφελήσει ούτε την Αθήνα ούτε τον εαυτό του (31d7-e1).

Ο Σωκράτης θέλοντας να δικαιολογήσει την απόφασή του επικαλείται δύο συμβάντα κατά τα οποία η ζωή του τέθηκε σε κίνδυνο εξαιτίας της ανάμειξής του στην πολιτική. Ο Foucault, όμως, επισημαίνει ότι πρόκειται για αρκετά αμφιλεγόμενα γεγονότα, τα οποία όσο στηρίζουν τον ισχυρισμό του για τον κίνδυνο του θανάτου, που τον κράτησε μακριά από την πολιτική, άλλο τόσο τον υπονομεύουν. Και στα δύο συμβάντα, ο Σωκράτης εξέφρασε δημόσια τη στάση του κατά του υπάρχοντος πολιτικού συστήματος (της δημοκρατίας στη μία περίπτωση, των Τριάκοντα Τυράννων στην άλλη) επειδή θεώρησε ότι «είναι καλύτερο να διακινδυνεύεις με το νόμο και τη

δικαιοσύνη παρά να υπερασπίζεσαι τον εαυτό σου έτοιμος να διαπράξεις αδικία, από φόβο για τη φυλακή ή το θάνατο» (32c1-3). Τα παραδείγματα δείχνουν ότι η ανάμειξη στην πολιτική ήταν πραγματικά επικίνδυνη, αλλά επίσης ότι ο φόβος του θανάτου δεν απέτρεψε τον Σωκράτη από το να πράξει αυτό που θεωρούσε σωστό.

Ήταν λοιπόν ο φόβος του θανάτου ο πραγματικός λόγος για τον οποίο απέφευγε την πολιτική ο Σωκράτης; Και ναι και όχι. Όχι, επειδή δεν ήταν ακριβώς ο φόβος του θανάτου που τον κράτησε μακριά από τη δημόσια ζωή: τα παραδείγματά του δείχνουν ότι δεν φοβόταν να διακινδυνεύσει τη ζωή του για τη συμπεριφορά που θεωρούσε ορθή. Ναι, επειδή εάν είχε πεθάνει, δεν θα ήταν χρήσιμος ούτε στην Αθήνα, υποστηρίζει ο Foucault (σ. 16) ούτε —προσθέτω εγώ μαζί με τον Σωκράτη— στον εαυτό του.[11] Η φωνή που ακούει ο Σωκράτης τον έκανε να είναι συνεπής στη «θεϊκή αποστολή» του· η αποστολή αυτή ήταν προσωπική: δεν είχε καμία σχέση με την πολιτική.[12]

Η αποστολή του Σωκράτη είναι ένα ριζικά νέο εγχείρημα στο ηθικό και πνευματικό σύμπαν των Αθηνών. Δύο είναι τα βασικά χαρακτηριστικά της. Πρώτον, απαιτεί να αναλάβει κάποιος να λέει πάντοτε την αλήθεια, ακόμη κι όταν είναι δυσάρεστη και ενοχλητική για τους ακροατές του. Πρόκειται για μία εκδοχή της σύνθετης αρχαιοελληνικής έννοιας της *παρρησίας*, με την οποία ασχολείται διεξοδικά ο Foucault τα τελευταία δύο χρόνια της ζωής του.[13] Ο όρος *παρρησία*, που κυριολεκτικά σημαίνει «να λέει κανείς τα πάντα» χρησιμοποιούνταν κατά παράδοση για να περιγράψει τη δραστηριότητα συγκεκριμένων ατόμων, τα οποία απευθύνονταν προς την πολιτεία ή το μονάρχη και τους έφερναν αντιμέτωπους με δύσκολες αλήθειες. Γενικά, επρόκειτο για μια πολιτική κατηγορία. Ο Σωκράτης, σύμφωνα με τον Foucault, διεύρυνε για πρώτη φορά την έννοια και την πρακτική της *παρρησίας* μεταφέροντάς την στο χώρο της επικοινωνίας μεταξύ ατόμων, εκ των οποίων το ένα —εκείνο που έλεγε την αλήθεια— συνήθως ανήκε σε χαμηλότερη κοινωνική βαθμίδα από το άλλο (όπως συχνά συνέβαινε και στις περιπτώσεις της πολιτικής παρέμβασης). Αυτή η αντιπαράθεση μεταξύ ατόμων συνιστά ένα νέο, διαφορετικό τρόπο να λέει κανείς την αλήθεια: πρόκειται για την αληθολογία που δεν σχετίζεται με την πολιτική, αλλά με αυτό που γνωρίζουμε ως φιλοσοφία. Στο πρόσωπο του Σωκράτη, η φιλοσοφία εμφανίζεται ως η δραστηριότητα μέσω της οποίας ένα άτομο φέρνει κάποιο άλλο αντιμέτωπο με μία σημαντική, αλλά όχι πάντοτε ευπρόσδεκτη αλήθεια.

Η φιλοσοφία, σύμφωνα με την ερμηνεία του Foucault, δεν ξεκίνησε αρχικά τόσο ως προσπάθεια παρουσίασης ορισμένων γενικών δογματικών αρχών για τον κόσμο ή τη γνώση που έχουμε γι' αυτόν: σκοπός της ήταν να αλλάξει τις ζωές των ανθρώπων σε ατομικό επίπεδο. Η άποψη ότι η φιλοσοφία στην αρχαιότητα ήταν πρωτίστως ένας τρόπος ζωής και όχι μία καθαρά θεωρη-

τική δραστηριότητα εκφράζεται πολύ επιτυχημένα από τον Pierre Hadot, ο οποίος άσκησε σημαντική επίδραση στη σκέψη του ίδιου του Foucault. Είναι περιττό, βεβαίως, να πούμε ότι η θεωρία δεν απείχε ποτέ πολύ από αυτό τον τρόπο ζωής, μάλιστα συχνά ήταν πιο κοντά από ό,τι πίστευε ο Hadot. Οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι, από τον Σωκράτη έως τους Νεοπλατωνιστές (με την ενδεχόμενη εξαίρεση των Σκεπτικιστών) ασπάζονταν γενικά διάφορες δογματικές απόψεις, ωστόσο αυτές συχνά είχαν το ρόλο εργαλείων στην προσπάθειά τους να επιτύχουν το *εὖ ζῆν* και δεν αποτελούσαν καθαυτό αντικείμενο αναζήτησης.[14] Κάποια στιγμή ο φιλοσοφικός βίος έγινε αντικείμενο επιδίωξης όχι τόσο μεμονωμένων ατόμων, αλλά των μελών συγκεκριμένων σχολών.[15] Ο Σωκράτης, όμως, τουλάχιστον στην *Απολογία* (23c2-7, 33a5-b8), επιμένει ότι δεν ίδρυσε ποτέ σχολή και ότι ανέλαβε τη θεϊκή αποστολή του εντελώς μόνος. Απευθυνόταν στα άτομα σε ατομικό επίπεδο και τα αντιμετώπιζε μόνο ως άτομα.

Επομένως, το πρώτο χαρακτηριστικό της αποστολής του Σωκράτη είναι ο ατομικός χαρακτήρας του εγχειρήματός του να φέρει αντιμέτωπα άλλα άτομα με ορισμένες δυνάμει δυσάρεστες αλήθειες για τον εαυτό τους. Στην *Απολογία*, ο Σωκράτης περιγράφει με γενικούς όρους την πρακτική την οποία ακολουθεί, αν και στη συνέχεια αναφέρει συγκεκριμένα παραδείγματα λέγοντας στους δικαστές διάφορα πράγματα που δεν τους ευχαριστούν καθόλου. Στον *Λάχη*, η πραγματική πρακτική της *παρρησίας* γίνεται το κεντρικό θέμα.[16]

Η φιλοσοφική διατύπωση της αλήθειας εκ μέρους του Σωκράτη μας φανερώνει τρία σημαντικά χαρακτηριστικά στοιχεία. Πρώτον, ότι η καταγωγή της είναι πολύ παραδοσιακή: ξεπηδάει από μία θεϊκή πηγή, το χρησμό του μαντείου των Δελφών, το οποίο είπε ότι κανείς δεν ήταν σοφότερος από εκείνον (*Απολ.* 20e6-21a8). Ωστόσο, το μη παραδοσιακό στοιχείο είναι η αντίδραση του Σωκράτη απέναντι στο χρησμό. Ούτε περιμένει να εκπληρωθεί ούτε προσπαθεί να τον ερμηνεύσει και στη συνέχεια να τον αποφύγει —κάτι που συμβαίνει, λόγου χάριν, στον *Οιδίποδα Τύραννο* και στον *Ίωνα*.[17] Η αντίδραση του Σωκράτη απέναντι στο χρησμό είναι μία αναζήτηση (*ζήτησις*) και ένας έλεγχος· και μάλιστα, η λέξη που χρησιμοποιεί όταν ασχολείται με το χρησμό είναι η ίδια ακριβώς λέξη (*ἐλέγχειν*) που χρησιμοποιεί κατά τη συνήθη διαλεκτική πρακτική του της ανασκευής, δηλαδή ο έλεγχος. Ο Foucault υποστηρίζει ότι ο Σωκράτης δεν ερμηνεύει το χρησμό, αλλά προχωρεί στη συζήτησή του προκειμένου να προσδιορίσει εάν είναι αληθής ή όχι (σσ. 20-22).[18]

Δεύτερον, η δοκιμασία στην οποία υποβάλλει ο Σωκράτης το χρησμό συνίσταται στην εξέταση (*ἐξετάζειν*) των συμπολιτών του προκειμένου να αποφασίσει εάν όντως τον ξεπερνούν σε σοφία. Και εάν κάποιος τον ξεπερνά, τότε ο χρησμός θα έχει διαψευσθεί (20b9-c2). Επομένως, η δοκιμασία

του χρησμού είναι δοκιμασία της ψυχής των Αθηναίων. Είναι μία προσπάθεια να δει τι ξέρουν και τι όχι, ιδιαίτερα για τον εαυτό τους, μία αντιπαράθεση της ψυχής τους με εκείνη του Σωκράτη, η οποία ως εκ τούτου γίνεται, όπως λέει ο Foucault, η λυδία λίθος, η *βάσανος*, με την οποία δοκιμάζεται το δικό τους μέταλλο.[19]

Τρίτον, η δοκιμασία στην οποία υποβάλλει ο Σωκράτης το χρησμό, η οποία συνίσταται στη φιλοσοφική μέθοδο του ελέγχου, δημιουργεί μεγάλη εχθρότητα, η οποία φτάνει μέχρι τις κατηγορίες που θα επιφέρουν το θάνατό του.[20] Όμως οι κίνδυνοι της αποστολής του Σωκράτη δεν τον εμπόδισαν καθόλου να επιμείνει παρά τις αντιξοότητες. Επομένως, ένα καίριο στοιχείο της σωκρατικής *παρρησίας* είναι ότι ο κίνδυνος του θανάτου, ο κίνδυνος που (όπως είχε πει) τον εμπόδισε να διαδραματίσει κάποιο ρόλο στην πολιτική ζωή βρίσκεται στην καρδιά του εγχειρήματός του: θα έπρεπε κανείς να παραμένει πιστός στο έργο που του έχουν αναθέσει «και να διακινδυνεύσει χωρίς να υπολογίσει τίποτα, ούτε το θάνατο ούτε οτιδήποτε άλλο εκτός από την ατίμωση» (*Άπολ.* 28d8-10). Ο Foucault, που ορίζει την *παρρησία* ως «το θάρρος της αλήθειας ... το θάρρος να λέει κανείς την αλήθεια», περιγράφει τον Σωκράτη ως στρατιώτη ο οποίος παραμένει πάντοτε στη θέση του υπερασπίζοντας τον εαυτό του και τους συμπολίτες του (σσ. 26-27).

Η σημασία της *παρρησίας*, επομένως, είναι το πρώτο κεντρικό χαρακτηριστικό της αποστολής του Σωκράτη. Όμως η *παρρησία* έχει ένα συγκεκριμένο σκοπό, και ο σκοπός αυτός είναι το δεύτερο χαρακτηριστικό της αποστολής. Ο σκοπός αυτός, υποστηρίζει ο Foucault, είναι ότι ο Σωκράτης θέλει να συμπαρασταθεί στους συμπολίτες του σαν πατέρας ή μεγαλύτερος αδελφός προκειμένου να τους δείξει ότι το σημαντικό δεν είναι τα χρήματα ή η υπόληψη αλλά το *ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ* (31b4-5· πρβλ. 36c5-7) — όχι το ενδιαφέρον για τον κόσμο αλλά για τη σοφία, την αλήθεια και για τη δική τους ψυχή (*φρόνησις, ἀλήθεια, ψυχή*, 29e1). Σκοπός του Σωκράτη είναι να κάνει τους ανθρώπους να φροντίσουν για τον εαυτό τους. Και ο Foucault ορίζει αυτήν τη φροντίδα ως τη χρήση του λόγου του ανθρώπου προκειμένου να διαπιστώσει ποιος είναι και πώς μπορεί να γίνει καλύτερος (σ. 28).

Επομένως, η θεϊκή φωνή που εμπόδισε τον Σωκράτη να προχωρήσει σε πολιτική δράση σηματοδοτεί μία εξαιρετικά σημαντική διάκριση. Βάζει στη μία πλευρά την παραδοσιακή, πολιτική *παρρησία*, τη δημόσια πρακτική τού να λες στους ηγέτες ή τους συμπολίτες σου την αλήθεια που ίσως να μην ήθελαν να ακούσουν και για την οποία μπορούν να σε τιμωρήσουν. Εισάγει από την άλλη μία διαφορετική, πιο ιδιωτική πρακτική κατάθεσης της αλήθειας η οποία, όπως πιστοποιεί και η ίδια η μοίρα του Σωκράτη, είναι ριψοκίνδυνη (σ. 31). Σύμφωνα με τον Foucault, η θεϊκή φωνή που ακούει ο Σωκράτης εγκαινιάζει την πρακτική της φιλοσοφίας.

Η κατάθεση της αλήθειας από τον Σωκράτη είναι διαφορετική από άλλους τρόπους εδραίωσης της αλήθειας: από την προφητεία, τη γνώση του σοφού και τη διδασκαλία του ειδικού. Σε αντίθεση με τον προφήτη, το μάντη ή τον καθημερινό άνθρωπο που ακούει ένα χρησμό, ο Σωκράτης, όπως είδαμε, δεν θεωρεί δεδομένα τα όσα του αποκαλύπτει ο θεός. Σε αντίθεση με τον σοφό, που παρεμβαίνει μόνο όταν είναι απαραίτητο, ο Σωκράτης δεν αφήνει ποτέ το πόστο του.[21] Και το σημαντικότερο, σε αντίθεση με τον ειδικό, ο Σωκράτης δεν μεταδίδει στους άλλους αυτά που γνωρίζει ή πιστεύει ή παριστάνει ότι ξέρει. Δεν έχει γνώση να μεταδώσει. Σύμφωνα με τον Foucault, δείχνει με θάρρος στους άλλους ότι *δεν* ξέρουν και ότι πρέπει να δώσουν προσοχή στον εαυτό τους: «Απευθύνομαι σε σας» γράφει ο Foucault ταυτίζοντας τη φωνή του με εκείνη του Σωκράτη όπως κάνει συνέχεια στις διαλέξεις αυτές, «όχι για να σας μεταδώσω τη γνώση που σας λείπει, αλλά, αφού έχετε συνειδητοποιήσει ότι δεν γνωρίζετε τίποτα, θα μάθετε με τα όσα σας λέω να φροντίζετε τον εαυτό σας» (σσ. 35-36).[22]

Είδαμε ότι ο Foucault διαβάζει την *Απολογία*, τον *Κρίτωνα* και τον *Φαίδωνα* ως ενιαίο «κύκλο» που αφορά το θάνατο του Σωκράτη. Προχωρεί σε μία ευφυή θεματική σύνδεση των κειμένων συσχετίζοντας το θέμα της *ἐπιμελείας* με την ιδέα της οικογένειας. Είδαμε ότι στην *Απολογία* ο Σωκράτης αναφέρεται στον εαυτό του σαν τον πατέρα ή το μεγαλύτερο αδελφό των συμπολιτών του (31b4-5). Αλλά το μοτίβο της οικογένειας εμφανίζεται ξανά στο τέλος του διαλόγου, όταν μετά την καταδίκη σε θάνατο, ο Σωκράτης αποχαιρετά τους δικαστές του για πάντα. Τους ζητά μία χάρη. Θέλει οι συμπολίτες του να φερθούν στους γιους του όπως ο ίδιος φέρθηκε στους συμπολίτες του: να τους ψέξουν εάν ενδιαφερθούν για οτιδήποτε άλλο πέρα από την *ἀρετὴ* (*ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς*) και να τους επιπλήξουν εάν δεν ενδιαφερθούν για τα σωστά πράγματα (*οὐκ ἐπιμελοῦνται ὧν δεῖ*) ή εάν θεωρήσουν ότι είναι αξιέπαινοι ενώ δεν είναι (41e1-7). Ο Σωκράτης θέλει οι συμπολίτες του να φερθούν με τη σειρά τους σαν πατέρας ή μεγαλύτερος αδελφός στα δικά του τα παιδιά και να αναλάβουν ο καθένας ξεχωριστά για την οικογένειά του το ρόλο που ο ίδιος είχε διαδραματίσει γι' αυτούς.

Στον *Κρίτωνα*, το μοτίβο της οικογένειας εμφανίζεται αρχικά στο επιχείρημα που εκφράζει ο Κρίτων για να πείσει τον Σωκράτη να αποδράσει με το σκεπτικό ότι εάν πέθαινε θα πρόδιδε τα ίδια του τα παιδιά. Θα παραιτούνταν από τις ευθύνες του απέναντί τους, επειδή δεν θα μπορούσε πλέον να διασφαλίσει ότι θα μεγάλωναν σωστά: «Ο αγαθός και γενναίος άνδρας πρέπει να συνεχίσει να κάνει εκείνο που επέλεξε αρχικά, ιδιαίτερα μάλιστα όταν ισχυρίζεται ότι σε όλη του τη ζωή φροντίζει (*ἐπιμελεῖσθαι*) για την *ἀρετὴ*» (45d6-8). Ο Σωκράτης, στη μακροσκελή απάντησή του προς τον Κρίτωνα δείχνει τελικά ότι ο δίκαιος θάνατός του είναι καλύτερος

για τα παιδιά του από την άτιμη επιβίωσή του. Επιπλέον, ένας από τους βασικούς λόγους που αρνείται να αποδράσει είναι ότι στην περίφημη προσωποποίηση των νόμων της πόλης που επιχειρεί υποστηρίζει ότι τους οφείλει ακόμη μεγαλύτερο σεβασμό από εκείνον που οφείλει στους ίδιους του τους γονείς. Οι νόμοι φρόντισαν γι' αυτόν ακόμη περισσότερο από όσο θα μπορούσαν να φροντίσουν οι γονείς του και άρα δεν τους αξίζει η βία της παράβασης που θα συνεπαγόταν η απόδρασή του. Η πολιτεία είναι η πραγματική του οικογένεια (49c-52d).

Το θέμα της οικογένειας εμφανίζεται και στον *Φαίδωνα*, όταν προς το τέλος ο Κρίτων ρωτάει τον Σωκράτη ποιες είναι οι τελευταίες του επιθυμίες όσον αφορά τα παιδιά του ή οποιοδήποτε άλλο θέμα: τι μπορούν να κάνουν για να τον ευχαριστήσουν (115b1-4); Ο Σωκράτης απαντά ότι θα έπρεπε να κάνουν εκείνο που πάντοτε του έλεγε να κάνουν: «Εάν φροντίζετε για τον εαυτό σας [*ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι*] θα ευχαριστήσετε εμένα και τους δικούς μου και τους εαυτούς σας περισσότερο, ακόμη και εάν δεν μπορείτε να το καταλάβετε αυτήν τη στιγμή» (115b5-8).

Η τελευταία επιθυμία του Σωκράτη, που την παρακινεί το ενδιαφέρον για την οικογένειά του, είναι να φροντίσουν οι φίλοι του για τον εαυτό τους· μόνο με αυτό τον τρόπο θα είναι σε θέση να φροντίσουν για τα παιδιά του ή για οποιονδήποτε άλλο. Η *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, σύμφωνα με το επιχείρημά μου, προηγείται ή ίσως συνιστά τη φροντίδα για τον άλλο. Και ο Foucault βρίσκει ότι το θέμα της *ἐπιμελείας ἑαυτοῦ* εμφανίζεται επίσης, σε πιο εκλεπτυσμένη μορφή, τόσο στην αρχή της *Ἀπολογίας* όσο και στο τέλος του *Φαίδωνος*. Γιατί στην πρώτη ολοκληρωμένη πρόταση της *Ἀπολογίας*, ο Σωκράτης λέει ότι οι κατήγοροί του μίλησαν με τόση δεξιοτεχνία ώστε παραλίγο να ξεχάσει ποιος πραγματικά ήταν (*ὀλίγον ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμην*, 17a3). Εάν η ρητορεία μπορεί να μας κάνει να ξεχάσουμε τον εαυτό μας, τότε η σωκρατική *παρρησία*, η απέριττη και άμεση δήλωση της αλήθειας είναι ένας τρόπος να βρει κανείς ποιος είναι· και ο Foucault υποστηρίζει ότι αυτό είναι ο στόχος της *ἐπιμελείας ἑαυτοῦ*. Επομένως, θεωρεί ότι η αρχή της *Ἀπολογίας* είναι μία «αρνητική οβερτούρα» για το θέμα της *ἐπιμελείας ἑαυτοῦ*, ενώ το κλείσιμο του *Φαίδωνος* είναι μία αρνητική coda.* Γιατί τα τελευταία λόγια του Σωκράτη στον Κρίτωνα, μετά τη δήλωσή του για τη θυσία, είναι «*μὴ ἀμελήσετε*» — μια λέξη με κοινή ρίζα με τη λέξη *ἐπιμέλεια*

* Coda: Η coda είναι σημείο παραπομπής το οποίο μας δείχνει πως το υπόλοιπο μέρος της σύνθεσης που είναι μετά από αυτό το σημείο παραλείπεται (μετά την πρώτη ή δεύτερη φορά επανάληψης του κομματιού) και εκτελείται εκείνο το μέρος στο οποίο ξανασυναντάμε την coda. Η coda μπαίνει πάντοτε για το κλείσιμο ενός κομματιού, [Γιώργος Διαμαντής, *Η κλασική θεωρία της μουσικής*, 5η έκδ. (Αθήνα: Νάκας, 1985), σ. 77]. [Σ.τ.Μ.]

και τις συγγενείς της. Επομένως, η λέξη επιστρέφει αρνητικά στο κυρίαρχο ενδιαφέρον του Σωκράτη για τη φροντίδα και ειδικότερα για τη φροντίδα για τον εαυτό του.

Η εικόνα του Foucault για τον Σωκράτη περιλαμβάνει εκτός από την *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, που κατέχει την κεντρική θέση, και δύο ακόμη ουσιώδη χαρακτηριστικά στοιχεία. Το πρώτο είναι η έμφαση που δίνει στο θάρρος το οποίο χρειάζεται κανείς προκειμένου να πει στους άλλους μία δυσάρεστη αλήθεια που τους αφορά προσωπικά (στην περίπτωση του Σωκράτη, την αλήθεια που λέει ότι αγνοούν τα σημαντικότερα πράγματα) για να τους παρακινήσει να καθορίσουν αυτή την αλήθεια για τον εαυτό τους και να πράξουν ανάλογα. Η *παρρησία*, όπως ήδη είπαμε, αποτελεί ένα από τα θέματα όχι μόνο της *Ἀπολογίας* αλλά και του *Λάχη*. Σε αυτό τον τελευταίο διάλογο, που αναφέρεται στην εκπαίδευση ή την *επιμέλεια* των γιων δύο εύπορων Αθηναίων επανέρχεται συχνά η ιδέα της ειλικρίνειας, του να λέει κανείς αυτό που έχει στο νου του με την ίδια τη λέξη *παρρησία* (178a4, 179c1-2, 189a1) και άλλους, πιο γενικούς όρους (187e7-188c3). Ο *Λάχης*, επίσης, αφορά το θάρρος τόσο επειδή ο ορισμός αυτής της αρετής είναι το βασικό θέμα του όσο και γιατί, σύμφωνα με τον Foucault, το θάρρος παρουσιάζεται διαρκώς σε πολλά σημεία του έργου.[23] Το θάρρος είναι κεντρικό στοιχείο στην εικόνα που έχει ο Foucault για τον Σωκράτη.

Το δεύτερο στοιχείο της εικόνας αυτής είναι η επιμονή του Foucault στη χρησιμότητα που είχε ο Σωκράτης για την πόλη του, στο πόσο σημαντικός ήταν για τους συνανθρώπους του και πόσο επωφελής για τους φίλους του. Ο Foucault υποστηρίζει ότι η σωκρατική *παρρησία* κάνει καλό συνολικά στην πόλη. Και αναμειγνύοντας ακόμη μια φορά τη φωνή του με τη φωνή του Σωκράτη σαν να υιοθετεί σχεδόν το ρόλο του Σωκράτη ο Foucault λέει: «Όταν σας παρακινώ να φροντίσετε τον εαυτό σας είμαι χρήσιμος σε ολόκληρη την πόλη. Και εάν προσπαθώ να προστατέψω τη ζωή μου το κάνω ακριβώς προς το συμφέρον της πόλης· είναι προς το συμφέρον της πόλης η προστασία του αληθούς λόγου, της θαρραλέας ειλικρίνειας που προτρέπει τους πολίτες να *ἐπιμελοῦνται ἑαυτῶν*» (σ. 37).

Πιστεύω ότι δύο ήταν οι λόγοι για τους οποίους ο Foucault έδωσε έμφαση στη χρησιμότητα του Σωκράτη, την οποία ο Nietzsche είχε χλευάσει τόσο άγρια,[24] και την οποία ο Foucault μπορεί κάλλιστα να αποκόμισε από τη διεξοδική ενασχόλησή του με τα κείμενα του Ξενοφώντα.[25] Ο πρώτος λόγος είναι ότι ο Foucault, ο οποίος σταδιακά άρχισε να βλέπει τα κείμενά του ως μέρος της φιλοσοφίας εννοούμενης ως τέχνης του βίου θεωρούσε επίσης ότι αυτού του είδους οι φιλόσοφοι, άνθρωποι που ασχολούνται με τη διάπλαση του εαυτού τους και που δημιουργούν νέες δυνατότητες στη ζωή τους είναι άμεσα χρήσιμοι στο ευρύ κοινό. Και είναι ιδιαίτερα χρήσιμοι για αποκλει-

σμένες και καταπιεσμένες ομάδες του πληθυσμού που δεν έχουν κατορθώσει να μιλήσουν με τη δική τους φωνή μέχρι σήμερα – το ενδιαφέρον του στρεφόταν πρωτίστως (αν και κατά κανένα τρόπο αποκλειστικά) στους ομοφυλόφιλους. Και θεωρούσε ότι το έργο του, η φροντίδα για τον ίδιο τον εαυτό του ήταν να δώσει υπόσταση σε μία φωνή που άλλοι άνθρωποι σαν κι αυτόν ίσως θα μπορούσαν να οικειοποιηθούν με τους δικούς τους όρους, να τη χρησιμοποιήσουν για τους δικούς τους σκοπούς και μέσω αυτής να φροντίσουν για τον εαυτό τους με τον τρόπο που απαιτούσαν ο ίδιος τους ο εαυτός και οι εκάστοτε περιστάσεις. Και γράφει ότι προσπαθεί να δημιουργήσει «έναν τρόπο να επιδράσουμε στον εαυτό μας» που θα μας επιτρέψει «να επινοήσουμε —δεν εννοώ να ανακαλύψουμε— έναν τρόπο ύπαρξης που η δημιουργία του εξακολουθεί μέχρι σήμερα να φαίνεται απίθανη».[26] Για να κατανοήσουμε πώς έφτασε σε αυτήν τη θέση ο Foucault πρέπει να ρίξουμε μια ματιά στο σύνολο του έργου του.

Αξίζει να ακολουθήσουμε αυτό το πιο μακρινό μονοπάτι, παρ' όλο που θα πρέπει να αναβάλω την εξέταση του δεύτερου λόγου για τον οποίο ο Foucault θεωρεί τον Σωκράτη επωφελή προσωπικότητα για τους συγχρόνους του. Η άποψή μου ότι ο Foucault ανήκει στην κατηγορία των φιλοσόφων που εντάσσονται στην ατομικιστική παράδοση της τέχνης του βίου δεν είναι κοινά αποδεκτή. Χρειάστηκε πολύς χρόνος στον Foucault —το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του— για να δει τον εαυτό του ως φιλόσοφο που ενδιαφερόταν ανέκαθεν για την *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* και του οποίου το έργο, παρά τις γενικές εφαρμογές του, ήταν κατ' ουσίαν ατομικό. Πολλοί θα διαφωνήσουν με την ερμηνεία μου, ειδικότερα επειδή στηρίζεται κυρίως στην αντίληψη ότι η αλλαγή, γενικά, είναι δυνατή και επιθυμητή – μία αντίληψη την οποία ο Foucault κατηγορήθηκε ότι δεν ασπάζεται στο μεγαλύτερο μέρος της σταδιοδρομίας του.

Είναι αλήθεια ότι για πολλά χρόνια ο Foucault αντιμετώπιζε με πολύ βαθιά δυσπιστία την ίδια την ιδέα της αλλαγής, το να προχωρήσει κανείς σε κάτι ριζικά νέο είτε στην κοινωνία συνολικά είτε ατομικά. Σε πολλά από τα πρώτα έργα του υποστήριξε ότι κάθε προσπάθεια μεταρρύθμισης ενός θεσμού —της κλινικής, του φρενοκομείου, της φυλακής— είναι καταδικασμένη να τον διαιωνίζει. Για παράδειγμα, στην *Ιστορία της τρέλας* υποστηρίζει ότι η αλλαγή την οποία επέφερε ο Samuel Tuke στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα αντικαθιστώντας τον εγκλεισμό των φρενοβλαβών στα άσυλα που έμοιαζαν με φυλακές με μία πιο ανθρώπινη αντιμετώπιση το μόνο που επέφερε ήταν η δημιουργία μιας νέας φυλακής, μιας τιμωρίας με νέα μορφή. Μέρος των μεταρρυθμίσεων του Tuke βασιζόταν στην ιδέα να καταστήσουν τους φρενοβλαβείς υπεύθυνους για τις πράξεις τους· αυτό όμως, σύμφωνα με τον Foucault, δεν σήμαινε ότι είχαν καλύτερη μεταχείριση από

πριν — ίσως μάλιστα να ήταν και χειρότερη. Οι αλυσίδες στο πόδι και τα δεσμά της συνείδησης είναι ένα και το αυτό: «Η απελευθέρωση των φρενοβλαβών, η κατάργηση της τιμωρίας, η θέσπιση ενός ανθρώπινου περιβάλλοντος είναι δικαιολογίες και τίποτε περισσότερο. Το τι γινόταν στην πραγματικότητα ήταν εντελώς διαφορετικό. Στην πραγματικότητα, ο Tuke δημιούργησε ένα άσυλο όπου αντικατέστησε τον ελεύθερο τρόμο της τρέλας με την ασφυκτική αγωνία της υπευθυνότητας· ο φόβος έπαψε να βασιλεύει πίσω από την πόρτα της φυλακής και τώρα μαινόταν πίσω από το βουλοκέρι της συνείδησης».[27] «Η ψυχή είναι η φυλακή του σώματος»[28] έγραψε κάποτε αντιστρέφοντας την πλατωνική ρήση την οποία, στους τελευταίους μήνες της ζωής του, αρνείται ότι θα μπορούσε ποτέ να είχε αποδεχθεί ο Σωκράτης.

Δύο είναι οι βασικές προκείμενες που διέπουν τη σκέψη του Foucault. Η πρώτη, την οποία παίρνει από τον Nietzsche και ποτέ δεν εγκαταλείπει, είναι ότι οι περισσότερες καταστάσεις στις οποίες βρισκόμαστε αποτελούν προϊόντα της ιστορίας, παρ' ότι εμείς είμαστε πεπεισμένοι ότι πρόκειται για φυσικά γεγονότα. Αυτό μας εμποδίζει να δούμε ότι οι συγκεκριμένες απόψεις μας, οι συνήθειες και οι θεσμοί μας έχουν ενδεχομενικό χαρακτήρα: όπως υπήρξε κάποια εποχή κατά την οποία ήταν ανύπαρκτα έτσι θα μπορούσε να έρθει μία εποχή κατά την οποία να μην αποτελούν πλέον μέρος του κόσμου. Παρ' όλο που έχουν αμφισβητηθεί πολλοί από τους ισχυρισμούς του που αφορούν την ιστορία,[29] ο Foucault εξακολουθεί να έχει την παράξενη ικανότητα να διακρίνει την ιστορία και την ενδεχομενικότητα εκεί όπου άλλοι έβλεπαν μόνο τη φύση και την αναγκαιότητα. Με μεγάλη δεξιοτεχνία αποκαλύπτει την εμφάνιση ριζικά νέων αντικειμένων —της τρέλας, της ασθένειας, ακόμη και του ανθρώπου— εκεί όπου άλλοι διέκριναν μόνο μία αλλαγή στην εμφάνιση αμετάβλητων πραγματικοτήτων.

Η δεύτερη προκείμενη του Foucault, την οποία τροποποίησε στη διάρκεια των τελευταίων του χρόνων, υπήρξε μία επίμονη καχυποψία απέναντι στην «πρόοδο». Ήταν πάντοτε σε θέση, ήταν πρόθυμος, θα λέγαμε, να δει τη σκοτεινή πλευρά σε κάθε βήμα που οδηγούσε προς το φως, να συλλάβει το κόστος που είχε κάθε βήμα προς τα μπρος. Και πίστευε ότι το κόστος αυτό δεν συνέφερε σε καμία περίπτωση. Είτε επρόκειτο για την αντιμετώπιση των φρενοβλαβών από τον Tuke και τον Pinel είτε για τις μεταρρυθμίσεις του ποινικού κώδικα στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα, οι οποίες αντικατέστησαν τα σωματικά βασανιστήρια με τη διαρκή επιτήρηση, ο Foucault πάντοτε έβλεπε τη μία φρίκη να αντικαθιστά την άλλη.

Η κεντρική ιδέα αυτών των δύο προκειμένων ήταν ότι άτομα και ομάδες αποτελούν τμήματα ενός τεράστιου δικτύου πάνω στο οποίο έχουν μερικό ή και καθόλου έλεγχο. Ο Foucault προσπάθησε να περιγράψει αυτό το

δίκτυο· παρουσίασε την ιστορική του βάση και άφησε να υπονοηθεί η σκοτεινή του εκτίμηση ότι διαιωνίζει τον εαυτό του. Αντιστρέφοντας τη ρήση του Clausewitz, υπήρξαν φορές που υποστήριξε ότι η πολιτική είναι πόλεμος που συνεχίζεται με άλλα μέσα και ότι η εξουσία,* η φύση της οποίας αποτελεί ένα από τα πιο βασικά ενδιαφέροντά του είναι «ένα είδος γενικευμένου πολέμου που παίρνει σε συγκεκριμένες στιγμές τη μορφή της ειρήνης και του κράτους ... Η ειρήνη λοιπόν είναι μία μορφή πολέμου και το κράτος ένας τρόπος διεξαγωγής του».[30]

Οι πρώιμες απόψεις του Foucault έρχονταν σε μεγάλο βαθμό συνειδητά σε αντίθεση με τον υπαρξιστικό ουμανισμό του Jean-Paul Sartre,[31] για τον οποίο ο Foucault δεν είπε ποτέ καλά λόγια: «Όταν ήμουν νέος ήταν ο μόνος —μαζί με όλα όσα αντιπροσώπευε, την τρομοκρατία του κύκλου του περιοδικού *Les Temps modernes*— από τον οποίο ήθελα να απελευθερωθώ».[32] Ο Sartre υποστήριζε ότι τα ανθρώπινα όντα είναι τα έσχατα υποκείμενα των πράξεών τους, ελεύθεροι φορείς κυριαρχίας, ακόμη κι αν η ελευθερία η ίδια δεν είναι προϊόν επιλογής: «Ο άνθρωπος» είχε γράψει σε μία περίφημη διατύπωση, «είναι καταδικασμένος να είναι ελεύθερος».[33] Ο Foucault απεχθανόταν την άποψη αυτή και υποστήριζε ότι οι άνθρωποι, που δεν είναι καθόλου ελεύθεροι, δεν είναι καν δρώντα υποκείμενα και οδηγοί, αλλά μόνο δημιουργήματα της ίδιας τους της ιστορίας. Το ίδιο το «υποκείμενο» είναι προϊόν ιστορικών δυνάμεων που βρίσκονται μακράν του συνειδητού ελέγχου και διαφορετικές συνθήκες παράγουν διαφορετικά είδη υποκειμένων. Στα πρώτα του έργα, ο Foucault υποστήριζε ότι αυτό που είμαστε σήμερα είναι δημιούργημα των τελευταίων διακοσίων χρόνων, που προέκυψε από τις συγκεκριμένες καταπιεστικές διευθετήσεις —τις οποίες αναλύει σε βιβλία όπως *Η ιστορία της τρέλας*, *Naissance de la clinique* και *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής***— και από τις αλλαγές στις κοινωνικές επιστήμες που σκιαγραφεί στο έργο του *Οι λέξεις και τα πράγματα*. Η δική του διατύπωση, που έχει αρχίσει να γίνεται τόσο διάσημη όσο και εκείνη του Sartre είναι η ακόλουθη:

> Ο άνθρωπος είναι μια επινόηση, της οποίας την όψιμη ημερομηνία εύκολα καταδείχνει η αρχαιολογία της σκέψης μας. Και ίσως το προσεχές τέλος της.

---

* Η λέξη pouvoir που χρησιμοποιεί ο Foucault ίσως να σημαίνει *δύναμη* και όχι *εξουσία*. Επιλέγουμε να τη μεταφράσουμε ως *εξουσία* θεωρώντας ότι βρίσκεται πλησιέστερα στο πνεύμα του Foucault. [Σ.τ.Μ.]

** Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, (Paris: Gallimard, 1976). Το βιβλίο κυκλοφόρησε στα ελληνικά το 1989 από τις εκδόσεις Ράππα, με τίτλο *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, σε μετάφραση Κ. Χατζηδήμου — Ι. Ράλλη και επιμέλεια Σ. Σταύρου. [Σ.τ.Μ.]

Αν αυτή η διάταξη της γνώσης εξαφανιζόταν όπως εμφανίστηκε, αν κατέρρεε εξαιτίας κάποιου συμβάντος, του οποίου μάλιστα μπορούμε να προαισθανθούμε τη δυνατότητα, του οποίου όμως δεν γνωρίζουμε για την ώρα ούτε τη μορφή ούτε την υπόσχεση, όπως συνέβη στην καμπή του δέκατου όγδοου αιώνα με τις βάσεις της κλασικής σκέψης — τότε μπορούμε όντως να στοιχηματίσουμε ότι ο άνθρωπος θα έσβηνε, όπως στο ακροθαλάσσι ένα πρόσωπο από άμμο.[34]

Η θέση του Foucault ήταν εξαιρετικά ριζοσπαστική. Ήταν τόσο καχύποπτος απέναντι στον ατομικισμό ώστε πίστευε ότι ακόμη και «ο συγγραφέας», μία ιδιαίτερη περίπτωση του «υποκειμένου» και του ατόμου, είναι μία πρόσφατη, καταπιεστική επινόηση που είναι καλύτερα να μείνει στην άκρη χωρίς να συζητηθεί. Ο συγγραφέας για τον Foucault όχι μόνο δεν είναι η πηγή της σημασίας και της αξίας ενός λογοτεχνικού ή φιλοσοφικού έργου, αλλά αποτελεί δημιούργημα που στοχεύει στο να εμποδίσει την ανάγνωση της λογοτεχνίας με ριζικά νέους τρόπους, έτσι όπως πίστευε ότι θα έπρεπε να γίνει, χωρίς τους περιορισμούς που θέτουν το είδος, η προθετικότητα ή η ιστορική αληθοφάνεια: «Ο συγγραφέας είναι η αρχή της οικονομίας στη διάδοση του νοήματος».[35]

Η ιδέα αυτή είναι εύκολο να παρερμηνευθεί. «Ο θάνατος του συγγραφέα» δεν σημαίνει ότι οι συγγραφείς δεν υπάρχουν, ότι τα βιβλία γράφονται από μόνα τους, όπως και «ο θάνατος του Ανθρώπου» δεν σημαίνει ότι οι άνθρωποι δεν είναι πραγματικοί. Το επιχείρημα του Foucault είναι ότι ορισμένοι φαινομενικά φυσικοί τρόποι αντιμετώπισης των βιβλίων και των ανθρώπινων όντων προσιδιάζουν σε συγκεκριμένες ιστορικές περιόδους. Συγκεκριμένα, τα λογοτεχνικά και φιλοσοφικά έργα που είναι ανοιχτά σε ριζικά αποκλίνουσες αναγνώσεις αντιμετωπίζονται ως προϊόντα ενός ιδιαίτερου είδους συγγραφέα —του «δημιουργού» (author)— στον οποίο (σε αντίθεση, ας πούμε, με το συγγραφέα μιας σύγχρονης επιστημονικής διατριβής) παραχωρείται απόλυτη εξουσία επί του νοήματός τους. Γενικά, σήμερα διαβάζουμε τα έργα της λογοτεχνίας και της φιλοσοφίας για να βρούμε τι εννοούσαν οι συγγραφείς τους όταν τα έγραφαν. Και ο Foucault ρωτάει: τι δικαιολογεί στην πραγματικότητα αυτήν τη σχετικά πρόσφατη πρακτική; Ο πραγματικός στόχος αυτής της αντίληψης για τη συγγραφική ιδιότητα, απαντά, δεν είναι τόσο να δοξάσει ένα άτομο (αν και συμβαίνει και αυτό) όσο το να δημιουργήσει ένα μηχανισμό «διά του οποίου εμποδίζει κανείς την ελεύθερη διακίνηση, τον ελεύθερο χειρισμό, την ελεύθερη σύνθεση, απο-σύνθεση και ανασύνθεση της μυθοπλασίας».[36]

Η άποψη του Foucault για την ιστορική, ενδεχομενική και εντέλει καταπιεστική φύση τόσο του «υποκειμένου» γενικά όσο και του «δημιουρ-

γού» ειδικότερα, η πεποίθησή του ότι την ιστορία διέπουν οι τυφλές λειτουργίες απρόσωπων δυνάμεων δεν μας βοηθάει να δούμε πώς κατέληξε στη θέση την οποία φαίνεται να υιοθετεί στις τελευταίες του διαλέξεις για τον Σωκράτη. Πώς θα μπορούσαν τα άτομα που κατοικούν έναν τέτοιο κόσμο σαν αυτόν που περιέγραψε στο μεγαλύτερο μέρος της ζωής του «να φροντίσουν για τον εαυτό τους» και να παραγάγουν κάτι το οποίο θα μπορούσε δικαιολογημένα να τα ικανοποιεί; Παρ' όλα αυτά, θα μπορούσαμε, σε αδρές γραμμές τουλάχιστον, να χαράξουμε μία σαφή τροχιά από τις πρώτες στις τελευταίες απόψεις του και να τις συνδέσουμε μεταξύ τους.

Όπως τον Nietzsche και τον George Bataille έτσι και τον Foucault τον γοήτευε πάντοτε αυτό που ένα άτομο ή μία κοινωνική ομάδα πρέπει να αποκλείσει και να καθυποτάξει προκειμένου να σχηματίσει μία θετική εικόνα για τον εαυτό της. Υποστήριζε ότι ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τι είδους άτομα ή «υποκείμενα» είμαστε εξαρτάται κατ' ουσίαν από τον αποκλεισμό και τον έλεγχο ολόκληρων ομάδων ανθρώπων, οι οποίες δεν ταιριάζουν με τις κατηγορίες που ανέπτυξε ο Διαφωτισμός με σκοπό ακριβώς να εδραιώσει αυτό που θα θεωρούνταν «κανονικό». Ο Foucault πίστευε ότι οι μηχανισμοί που χρησιμοποιούνται για την κατανόηση και τον έλεγχο περιθωριοποιημένων και απομονωμένων ομάδων ήταν βασικοί για την κατανόηση, τον έλεγχο, ακόμα και τη συγκρότηση των «κανονικών» ατόμων. Για παράδειγμα, η διαρκής επιτήρηση των φυλακισμένων που αντικατέστησε τα σωματικά βασανιστήρια ως αποτέλεσμα της μεταρρύθμισης του ποινικού κώδικα εφαρμόστηκε τελικά στα σχολεία, στους εργάτες και σε ολόκληρες πληθυσμιακές ομάδες. Και μάλιστα σήμερα αποτελεί πλέον τον κανόνα για τη μεταχείριση του μέσου πολίτη, του οποίου ο αστυνομικός φάκελος, ο ιατρικός φάκελος και το πιστωτικό όριο περιλαμβάνουν όλο και περισσότερες πληροφορίες και είναι προσβάσιμα με μεγαλύτερη ευκολία. Τι θεωρείται άτομο, το ποιος είναι ο καθένας είναι αυτό που περιγράφεται στους διάφορους τρόπους κατηγοριοποίησης των πληροφοριών που αφορούν τους ανθρώπους.

Τέτοιου είδους πληροφορίες παράγονται πάντοτε μέσω της άσκησης εξουσίας — της εξουσίας του κράτους, του ιατρικού επαγγέλματος, του θεσμού του τραπεζικού συστήματος. Επομένως, το ποιοι είμαστε σύμφωνα με τον Foucault είναι από μόνο του αποτέλεσμα άσκησης εξουσίας. Με αυτή την έννοια, η εξουσία είναι «παραγωγική» και συνιστά την άλλη πλευρά της γνώσης: «Δεν είναι δυνατόν να ασκηθεί εξουσία χωρίς γνώση και είναι αδύνατον η γνώση να μην γεννάει εξουσία».[37] Αυτό εννοούσε ο Foucault με το σύνθετο όρο «εξουσία/γνώση»: «Η εξουσία παράγει γνώση ... εξουσία και γνώση συνεπάγονται άμεσα η μία την άλλη ... Δεν υπάρχει σχέση εξουσίας χωρίς τη σχετική θέσπιση ενός πεδίου γνώσης, δεν υπάρχει γνώση που να μην προϋποθέτει και να μην συνιστά ταυτόχρονα σχέσεις εξουσίας».[38] Το να

γνωρίζουμε κάτι σημαίνει να έχουμε εξουσία πάνω του· για να έχουμε εξουσία πάνω σε κάτι πρέπει να γνωρίζουμε τι είναι. Όντως, η γνώση είναι εξουσία· αλλά και η ίδια η εξουσία είναι εξίσου γνώση.

Στο όραμα του Foucault όλα έχουν ένα κόστος. «Α, η λογική, η σοβαρότητα, ο έλεγχος των συναισθημάτων, όλο αυτό το ζοφερό πράγμα που ονομάζεται στοχασμός, όλα αυτά τα προνόμια και τα επιτεύγματα του ανθρώπου», έγραφε ο Nietzsche· «πόσο ακριβά τα έχει αγοράσει! Πόσο αίμα, πόση σκληρότητα βρίσκεται πίσω από όλα τα "καλά πράγματα"!»[39] Ο Nietzsche, όμως, δεν πίστευε ότι τίποτα δεν μπορεί να αλλάξει προς το καλύτερο. Ο Foucault τελικά έφτασε να συμφωνεί μαζί του. Για πολλά χρόνια, ωστόσο, εν μέρει λόγω της επιρροής που άσκησε η ανυποχώρητη περιφρόνηση του Heidegger για τη νεωτερικότητα και εν μέρει λόγω των δικών του πολιτικών δεσμεύσεων, ο Foucault αδυνατεί να πιστέψει ότι οποιαδήποτε αλλαγή σε μια εποχή και ένα πολιτικό σύστημα που θεωρούσε ουσιαστικά διεφθαρμένα θα μπορούσε να επιφέρει οποιαδήποτε βελτίωση. Η εξουσία πιθανόν να συνέχιζε να ασκείται με διαφορετικές μορφές, ωστόσο από άποψη μεγέθους και, το σημαντικότερο, από ποιοτική άποψη παρέμενε σταθερή. Και πράγματι, όσο οι εκφράσεις της εξουσίας τυλίγονται όλο και περισσότερο με το μανδύα του ουμανιστικού και του ανθρωπιστικού λεξιλογίου, οι συνθήκες καταπίεσης χειροτερεύουν. Διότι η φιλάνθρωπη όψη της σύγχρονης εξουσίας κάνει πολύ πιο δύσκολη την αντίσταση.

Στα πρώτα του έργα ο Foucault μελέτησε την «αρχαιολογία» των ανθρώπινων επιστημών — ψυχιατρική, ιατρική, γλωσσολογία, οικονομικές επιστήμες και βιολογία.[40] Ασχολήθηκε με τη διερεύνηση των κανόνων που διέπουν και καθορίζουν την πρακτική τους. Έδειξε ότι οι κανόνες αυτοί συχνά υφίστανται ριζικές μεταστροφές («ρήξεις») που δεν θα μπορούσαν να ερμηνευτούν ούτε με τις συνήθεις επικλήσεις στην παγκόσμια επιστημονική πρόοδο ούτε με τις καινοτομίες που επέφεραν σημαντικοί άνθρωποι. Στόχος του Foucault φαίνεται ότι ήταν η ανατροπή του καθεστώτος αντικειμενικότητας που χαρακτηρίζει τις ανθρωπιστικές επιστήμες και της αξίωσής τους να φτάσουν σε μία ανεξάρτητη αλήθεια· αντίθετα, στόχος του ήταν να αποκαλύψει το ρόλο τους ως οργάνων εξουσίας, ως μέσων δημιουργίας και ελέγχου του σύγχρονου «υποκειμένου».[41]

Το έργο που ανέλαβε ο Foucault από τα τέλη της δεκαετίας του 1960 έως τα τέλη της δεκαετίας του 1970, το οποίο συνέπεσε με την περίοδο του πολιτικού ακτιβισμού του, ήταν ακόμη πιο προκλητικό. Αυτά τα χρόνια έστρεψε την προσοχή του από τις ανθρωπιστικές επιστήμες στις πρακτικές πειθαρχίας του δέκατου ένατου αιώνα και στην άμεση ανάλυση των σχέσεων εξουσίας που θεωρούσε ότι διαπερνούν όλα όσα κάνουμε και δεν μας αφήνουν πιθανότητα διαφυγής. Οι «γενεαλογικές» έρευνες αυτής της δεύ-

τερης περιόδου του έργου του ήταν οι πιο απαισιόδοξες. Σκοπό είχαν να καταδείξουν ότι όλα όσα θεωρούμε τακτικά και ορθολογικά (η φυλακή, το δικαστικό σύστημα, το σχολείο, οι στατιστικές πληροφορίες που συλλέγουν τα κράτη για τους πολίτες τους) είναι προϊόν κυριαρχίας και υποταγής, με δυο λόγια, προϊόν εξουσίας· και δεν υπάρχει περίπτωση να δημιουργηθεί οποιοδήποτε σύστημα από το οποίο να απουσιάζουν, έστω και εν μέρει, η κυριαρχία και η υποταγή.

Μία από τις βασικότερες ιδέες του Foucault ήταν ότι η εξουσία δεν είναι μόνο κάτι που ασκείται από μία κεντρική αρχή, άρα, συνιστά πρωτίστως μέσο απαγόρευσης. Αυτή η «νομικιστική» αντίληψη περί εξουσίας φανερώνει, στην καλύτερη περίπτωση, μόνο μέρος αυτού που είναι και κάνει η εξουσία. Το σημαντικό στοιχείο είναι ότι η εξουσία είναι παραγωγικό μέσο. Δεν ασκείται από τα υποκείμενα, δημιουργεί τα υποκείμενα. Παρ' όλο που η εξουσία διακινείται μέσα από τα υποκείμενα, τις περισσότερες φορές δεν υπόκειται στον έλεγχό τους. Αντίθετα, οι εδραιωμένες σχέσεις εξουσίας, παρά τις προθέσεις εκείνων που προσπαθούν να τις ελέγξουν ή να τις τροποποιήσουν, επαναβεβαιώνονται μέσα από διαρκώς μεταβαλλόμενες μορφές. Οι προσπάθειες εξανθρωπισμού, εξορθολογισμού, ακόμη και άρνησης της εξουσίας καταλήγουν απλώς και μόνο στην άσκηση νέων μορφών της — στη δημιουργία νέων τρόπων που θα μας βοηθήσουν να γνωρίσουμε τι είναι τα άτομα ή τα «υποκείμενα», στη δημιουργία νέων ατόμων ή «υποκειμένων». Οι άνθρωποι που υπόκεινται στην απόλυτη και ολοκληρωτική εκδικητικότητα ενός μονάρχη μόνο όμως όταν οι πράξεις τους είναι εξαιρετικά ασυνήθιστες διαφέρουν ριζικά από τους ανθρώπους που η κάθε τους στιγμή παρακολουθείται διαρκώς και καταγράφεται από ελάσσονες λειτουργούς, οι οποίοι με τη σειρά τους παρακολουθούνται από κάποιον άλλο.[42] Επομένως, οι νέες μορφές γνώσης και οι νέες μορφές ελέγχου, εξουσίας, πάνε μαζί. Γι' αυτό αρνήθηκε ο Foucault σε εκείνη την περίοδο να μιλήσει για εναλλακτικές προτάσεις απέναντι στις «αφόρητες» καταστάσεις που παρουσίασε στα έργα του και στις πολιτικές δραστηριότητές του. Οποιαδήποτε εναλλακτική πρόταση το μόνο που θα έκανε θα ήταν να διαιωνίσει τις σχέσεις εξουσίας.

Πάνω από είκοσι χρόνια ο Foucault φαίνεται ότι αφοσιώθηκε στο έργο της αποκάλυψης της βρόμικης πλευράς του Διαφωτισμού, χωρίς να του αναγνωρίσει κανένα θετικό επίτευγμα και αρνούμενος οποιοδήποτε όραμα ενός καλύτερου μέλλοντος. Αρνήθηκε ρητά ότι ο λόγος μπορεί να υπερβεί το χρόνο και την τυχαιότητα και να μας βγάλει από το αδιέξοδο το οποίο θεωρούσε ότι αντιμετωπίζαμε, αφού ο ίδιος ο λόγος είναι όργανο και μέρος του προγράμματος του Διαφωτισμού. Η πίστη στον ορθολογισμό, επίσης, συνιστά μία μορφή άσκησης της εξουσίας που καθορίζει τι είδους άνθρωποι θα είναι τα άτομα που οραματίζεται ο Διαφωτισμός.

Απόμακρος και ειρωνικός, ανατόμος αλλά όχι γιατρός, ο Foucault έμοιαζε να αποσύρεται όλο και περισσότερο σε ένα είδος μοναχικής φιλοσοφικής απελπισίας. Όπως γράφει ο Maurice Blanchot, στην *Αρχαιολογία της γνώσης* (και σε όλα τα έργα της μέσης περιόδου του Foucault) «θα εκπλαγείτε όταν ανακαλύψετε ... εν πολλοίς τη φρασεολογία της αρνητικής θεολογίας. Ο Foucault επενδύει όλο το ταλέντο του στο να περιγράψει με μεγαλοπρεπείς φράσεις τα όσα απορρίπτει: "Δεν είναι ... ούτε είναι, ... ούτε γι' αυτό το λόγο...", έτσι που δεν μένει σχεδόν τίποτα να πει» ο ίδιος.[43] Τόσο παραγωγικός ο Foucault και όμως έμοιαζε καταδικασμένος σε μία περίεργη φιλοσοφική σιωπή. Αυτό δεν διέφυγε από τους κριτικούς του, οι οποίοι άσκησαν ευρεία κριτική στο «μηδενισμό» του.

Ωστόσο, τα πράγματα δεν είναι και τόσο απλά. Από το 1961 κιόλας ο Michel Serres είχε παρατηρήσει κάτι πολύ σημαντικό στο *Folie et déraison*, για το οποίο έγραψε ότι δεν ήταν απλώς μία επιστημονική πραγματεία πάνω στην τρέλα, αλλά «και μια κραυγή». Ο Serres συνειδητοποίησε ότι η αποστασιοποίηση του Foucault, η ερμητική γλώσσα και οι αφηρημένες διατυπώσεις του δεν μπορούσαν να κρύψουν τα βαθιά αισθήματά του για εκείνους που αντιμετωπίστηκαν ως παράφρονες: «Στην καρδιά της εμβριθούς ιστορικής έρευνας κυκλοφορεί μία βαθιά αγάπη ... γι' αυτό το σκοτεινό πληθυσμό όπου αναγνωρίζεται το απείρως οικείο, ο άλλος εαυτός ... Συνεπώς, αυτή η διαφανής γεωμετρία είναι η θλιβερή γλώσσα των ανθρώπων που υφίστανται τα μεγαλύτερα βασανιστήρια της περιθωριοποίησης, της ατίμωσης, της εξορίας, της καραντίνας, της απομόνωσης και του αφορισμού».[44]

Η περιγραφή του Serres ισχύει για όσα έγραψε ο Foucault για τους ανθρώπους που στερούνταν τα δικαιώματά τους — τους φτωχούς, τους παραβάτες του νόμου, τους φυλακισμένους, τους σεξουαλικά αποκλίνοντες, τους εργάτες των εργοστασίων, ακόμη και τα παιδιά που πήγαιναν στα αυστηρά σχολεία του δέκατου ένατου αιώνα. Αλλά η «βαθιά αγάπη» του Foucault φαίνεται να εξαντλείται στο ότι αφήνει να ακουστούν οι φωνές αυτών των ομάδων. Εκθέτει τη δυσχερή κατάστασή τους καλώντας τους αναγνώστες του να αντιδράσουν με αποτροπιασμό, αλλά δεν έχει τίποτα να πει για την εξάλειψη ή τη μείωση αυτών των προβλημάτων.[45]

Στις αρχές της δεκαετίας του 1970, ο Foucault ξεκίνησε να δουλεύει πάνω στην ιστορία της σεξουαλικότητας. Στον πρώτο τόμο της σειράς υποστηρίζει ότι, σε αντίθεση με την τρέχουσα αντίληψη, η περίοδος από το δέκατο έκτο μέχρι και το δέκατο ένατο αιώνα δεν χαρακτηρίζεται τόσο από την καταπίεση της σεξουαλικότητας όσο από μία κυριολεκτικά εκρηκτική ανάπτυξη των αναφορών στη σεξουαλική καταπίεση που απαντούν στο γραπτό λόγο. Και αναρωτιέται ο Foucault: «Το ερώτημα που θέλω να θέσω δεν είναι: γιατί καταπιεζόμαστε, αλλά γιατί λέμε με τόσο πάθος, με τόση μνη-

σικακία ενάντια στο πιο κοντινό παρελθόν μας [ενάντια στο παρόν μας (Σ.τ.Μ.)] κι ενάντια στον ίδιο τον εαυτό μας, πως καταπιεζόμαστε;».[46] Η θέση του είναι ότι όλη αυτή η άνθιση της συζήτησης περί σεξουαλικότητας, ιδιαίτερα όσον αφορά τη σεξουαλικότητα των παιδιών και τις διαστροφές, έφερε στο φως νέες πλευρές της σεξουαλικότητας. Αντί να καταπιεστεί, η σεξουαλικότητα σε μεγάλο βαθμό *δημιουργήθηκε* κατά το δέκατο ένατο αιώνα, και μαζί με αυτή εμφανίστηκαν νέες δυνατότητες κατανόησης και ελέγχου των ανθρώπων – δηλαδή, νέοι τύποι ανθρώπων. Είναι σαφείς οι σχέσεις αυτής της προσέγγισης με εκείνη του *Επιτήρηση και τιμωρία*.[47]

Ωστόσο, όταν έγραψε τον εισαγωγικό τόμο, ο Foucault σταμάτησε την ενασχόλησή του με αυτό το θέμα. Ή μάλλον, άρχισε να το εξετάζει από μία ριζικά νέα σκοπιά. Οι επόμενοι δύο τόμοι ήταν εντελώς διαφορετικοί από τα όσα είχε ανακοινώσει όσον αφορούσε το θέμα, το ύφος και την προσέγγιση. Κυκλοφόρησαν οκτώ χρόνια αργότερα, λίγες ημέρες πριν από το θάνατό του, την εποχή που έδινε τις διαλέξεις για τον Σωκράτη αναφερόμενος στην αφοσίωσή του στην πόλη και στις προσπάθειές του να αλλάξει τον εαυτό του και τους συγχρόνους του. Είναι εμφανής η ριζική αλλαγή του ίδιου του Foucault. Την απόλυτα δυσφημιστική στάση του απέναντι στο Διαφωτισμό αντικατέστησε ένας σοβαρός αν και μετρημένος σεβασμός. Σε ένα ύστερο έργο του με τίτλο «Τι είναι Διαφωτισμός;» –ομώνυμο του έργου του Kant– υποστηρίζει ότι το πρόγραμμα του Διαφωτισμού δεν έχει τελειώσει. Ακολουθώντας τον Kant, μας προτρέπει να υιοθετήσουμε μία στάση διαρκούς κριτικής απέναντι στον εαυτό μας και τον κόσμο· διαφοροποιούμενος όμως από εκείνον υποστηρίζει ότι η προσέγγισή μας πρέπει να είναι καθαρά ιστορικιστική. Αντί να προσπαθούμε να αποδείξουμε την ύπαρξη εκείνων των αμετάβλητων και καθολικών ανθρώπινων χαρακτηριστικών που επιτρέπουν στην ορθολογική σκέψη να κυριαρχεί πάνω στην παράδοση και την προκατάληψη πρέπει να θέτουμε το ερώτημα: «Σε αυτά που μας παρουσιάζονται ως καθολικά, απαραίτητα, υποχρεωτικά, ποια θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο και το προϊόν αυθαίρετων εξαναγκασμών;».[48] Φυσικά, πρόκειται για μία παλαιότερη ιδέα του, ωστόσο η ανάλυση του Foucault αποκτά μια καινούργια χροιά. Η κριτική μας, γράφει τώρα, «θα είναι γενεαλογική με την έννοια ότι δεν θα συνάγεται από τη μορφή αυτού που είμαστε, αυτού που είναι δυνατόν να κάνουμε και να γνωρίσουμε· αλλά θα ξεχωρίζει από την τυχαιότητα που μας έκανε αυτό που είμαστε, τη δυνατότητα του να μην είμαστε, να μην κάνουμε, να μην σκεφτόμαστε πλέον αυτό που είμαστε, που κάνουμε, που σκεφτόμαστε ... Επιδιώκει να δώσει μία νέα όσο το δυνατόν μεγαλύτερη ώθηση στο απροσδιόριστο έργο της ελευθερίας».[49]

«Το απροσδιόριστο έργο της ελευθερίας»: αυτές οι λέξεις αντιπροσωπεύουν μία εντυπωσιακή μεταστροφή του φιλοσόφου που παλαιότερα υπο-

στήριζε ότι οι μεταρρυθμίσεις του Διαφωτισμού δεν απελευθέρωσαν στην πραγματικότητα το πνεύμα, αλλά υποδούλωσαν το σώμα με πιο ύπουλους και αποτελεσματικούς τρόπους. Είναι φανερό ότι ο Foucault κατέληξε σε μία νέα άποψη για τις ανθρώπινες δυνατότητες.

Ποιος ο λόγος αυτής της αλλαγής; Η προσωπική μου άποψη είναι ότι ο προηγούμενος πεσιμισμός του Foucault οφειλόταν κατά ένα μέρος στο γεγονός ότι δεν μπορούσε να φανταστεί ποιος θα μπορούσε να επωφεληθεί από τους νέους κοινωνικούς και ατομικούς σχηματισμούς. Κατά διαστήματα έγραφε σαν να μην υπήρχε αυτός ο «κάποιος», αντιμετωπίζοντας πιθανόν τη δική του «διάλυση» του υποκειμένου υπερβολικά κυριολεκτικά: εάν τα άτομα είναι απλά παιχνιδάκια της εξουσίας, τίποτα από όσα κάνουν δεν μπορεί να παραγάγει μία πραγματική μεταβολή που να έχει διάρκεια σε ένα συνεχή πόλεμο δυνάμεων που διεξάγεται πέρα από το συνειδητό έλεγχό τους. Όμως ο Foucault άρχισε να βλέπει ότι η κατάσταση ήταν πιο σύνθετη κι αυτό πιστεύω ότι οφείλεται εν μέρει στο ότι άρχισε να ταξιδεύει όλο και συχνότερα στις Ηνωμένες Πολιτείες. Εκεί κατάλαβε πόσο σύνθετο ήταν το σύνθημα του Nietzsche «Πέραν του καλού και του κακού». Εκεί συνέλαβε τη διπλή συνεπαγωγή του: όχι μόνο —όπως είχε πιστέψει μέχρι τότε— καθετί καλό είχε την κακή πλευρά του, αλλά επίσης καθετί κακό μπορεί να μεταστραφεί σε καλό κάτω από τις κατάλληλες συνθήκες. Κάθε αυθεντική αρετή, όπως είχε πει ο Nietzsche, υπήρξε κάποτε ελάττωμα. Και από το μερικές φορές ανόητο, συχνά πολύτιμο και για τον ίδιο πάντοτε συναρπαστικό εγωκεντρισμό των φίλων του, των συναδέλφων και των φοιτητών του στην Καλιφόρνια ο Foucault κατόρθωσε να σχηματίσει την πιο βαθυστόχαστη και σημαντική ιδέα του, την ιδέα του *ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ*. Μέσα από τον καταιγισμό άπειρων εμμονών που σχετίζονταν με τη βελτίωση της μιας ή της άλλης πλευράς της ανθρώπινης προσωπικότητας, ο Foucault κατόρθωσε να διακρίνει τη δυνατότητα παραγωγής σοβαρού έργου πάνω στο ζήτημα του εαυτού μας, στο οποίο αφιέρωσε τα τελευταία χρόνια της ζωής του.

Όμως δεν είχε αποκλείσει ο Foucault την ίδια την έννοια του εαυτού κατά την προηγούμενη αντι-ουμανιστική φάση του; Μήπως τώρα απέρριπτε όλα όσα είχε υιοθετήσει στο παρελθόν; Όχι ακριβώς. Άλλη μια φορά ο Blanchot δίνει τη σωστή ερμηνεία: «Δεν ήταν οι αρχές του πιο σύνθετες από όσο άφηνε να φανεί ο επίσημος λόγος του με τις εντυπωσιακές διατυπώσεις; Για παράδειγμα, θεωρείται βέβαιο ότι ο Foucault ξεφορτώθηκε, έτσι καθαρά και ξάστερα, την έννοια του υποκειμένου: δεν υπάρχει πλέον ούτε έργο, ούτε συγγραφέας, ούτε δημιουργική συγγραφική δραστηριότητα. Ωστόσο, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Το υποκείμενο δεν εξαφανίζεται· εκείνο που τίθεται σε αμφισβήτηση είναι η υπερβολικά καθορισμένη ενότητα του υποκειμένου».[50] Μερικές φορές ο Foucault έγραφε για τον εαυτό σαν να ήταν

προϊόν μυθοπλασίας, ωστόσο στην πραγματικότητα ποτέ δεν αρνήθηκε την ύπαρξη του υποκειμένου. Εκείνο που προσπάθησε να δείξει ήταν ότι οι διαφορετικές ιστορικές περίοδοι συνθέτουν με διαφορετικό κάθε φορά τρόπο τα υποκείμενα και πως το υποκείμενο δεν αποτελεί το τελικό υπόβαθρο της σκέψης και της ιστορίας, αλλά το σύνθετο προϊόν τους.

Ο εαυτός μπορεί να μην είναι η τελική πραγματικότητα που διέπει την ιστορία, αλλά δεν είναι και εντελώς δημιούργημα της φαντασίας· και παρ' όλο που δεν είναι ολοκληρωτικά (ή «μεταφυσικά») ελεύθερος, δεν είναι και μία απλή μαριονέτα. Επιπλέον, κάθε μορφή εξουσίας, κατά τη νέα αντίληψη του Foucault, εμπεριέχει το ενδεχόμενο της ίδιας της ακύρωσής της, αφού συνειδητοποιεί ότι κάθε απαγόρευση δημιουργεί τη δυνατότητα μιας νέας υπέρβασης. Εφ' όσον η εξουσία είναι παραγωγική, τα υποκείμενα που παράγει, όντας μορφές της εξουσίας, μπορούν να είναι παραγωγικά από μόνα τους.

Εάν δεχτούμε ότι το υποκείμενο είναι κατασκεύασμα της ιστορίας, τότε δεν υπάρχει αυτό που λέμε αληθινός εαυτός, που να παραμένει πάντοτε ο ίδιος κάτω από τις επιφανειακές μεταβολές. Ο Foucault ποτέ δεν εγκατέλειψε την πεποίθησή του ότι ένας τέτοιος «αληθινός εαυτός» είναι μία χίμαιρα. Αντίθετα, η πεποίθηση αυτή έγινε το αναπάντεχο θεμέλιο της πιο σημαντικής ιδέας του. Επιστρέφει λοιπόν ξανά στον Nietzsche, ο οποίος είχε γράψει ότι «θέλουμε να είμαστε οι ποιητές της ζωής μας» (*FW* 3:538) και αρχίζει να σκέφτεται για τη ζωή και την τέχνη μαζί: «Νομίζω ότι μόνο μία πρακτική συνέπεια έχει η ιδέα ότι ο εαυτός δεν μας έχει δοθεί: πρέπει να δημιουργήσουμε τον εαυτό μας σαν έργο τέχνης ... Θα μπορούσε η ζωή κάποιου να γίνει έργο τέχνης; Γιατί δηλαδή να είναι έργα τέχνης η λάμπα ή το σπίτι και όχι η ζωή μας;».[51]

Η «εκ νέου ανακάλυψη» του εαυτού του και της τέχνης του βίου από τον Foucault συνοδεύτηκε από δύο ακόμη σημαντικές εξελίξεις. Η μία ήταν η όλο και ειλικρινέστερη δημόσια παραδοχή της ομοφυλοφιλίας του. Κατάλαβε τελικά ότι για να έχουν επιτυχία κινήματα όπως αυτό της απελευθέρωσης των ομοφυλοφίλων —ο ίδιος ο Foucault ήλπιζε πραγματικά ότι έτσι θα έπρεπε να γίνει— θα έπρεπε να βρει έναν τρόπο να ξεφύγει από τον πεσιμισμό που διέκρινε τα πρώτα έργα του όσον αφορά το αναπόφευκτο της εξουσίας.[52] Η δεύτερη εξέλιξη ήταν το ενδιαφέρον του για τη στάση των αρχαίων Ελλήνων απέναντι στην παιδεραστία ειδικά και τη φιλία και την απόλαυση γενικότερα, για τη θέση που κατείχαν στο ηθικό εγχείρημα του κλασικού και του ύστερου παγανιστικού κόσμου, για τον τρόπο με τον οποίο οι αρχαίοι αντιλαμβάνονταν τον αγαθό άνθρωπο.[53]

Στην εφαρμογή της αρχαίας ηθικής, ο Foucault ανακάλυψε ένα ευρύ φάσμα διαφορετικών τεχνικών, που κυμαίνονταν από τις πρακτικές ασκήσεις μέχρι την αυτο-εξέταση και την επιμελή τήρηση ημερολογίων· όλα είχαν

στόχο να μετατρέψει κανείς τον εαυτό του σε άνθρωπο για τον οποίο να μπορεί να είναι περήφανος. Οι τεχνικές αυτές συνιστούν εκείνο που ονομάζει, όπως και οι αρχαίοι στοχαστές τους οποίους ακολουθεί, «*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*». Προχώρησε δε σε ένα σαφή συσχετισμό αυτών των εργαλείων της ηθικής με την ιατρική σκέψη και πρακτική χρησιμοποιώντας μία γλώσσα που προσεγγίζει τη γλώσσα της θεραπείας. Έδειξε, όπως και ο Freud, ένα έντονο ενδιαφέρον για την ορθή διαχείριση της ηδονής. Σε αντίθεση, ωστόσο, με τον Freud δεν πίστευε στην έννοια της απώθησης· δεν δεχόταν την ύπαρξη φυσικών ή ιστορικά σταθερών αναγκών τις οποίες αρνούνται οι κοινωνικοί περιορισμοί ή η ατομική παθολογία. Και, το σημαντικότερο, πίστευε ότι η *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* δεν είναι μία διαδικασία που οδηγεί τον άνθρωπο στο να ανακαλύψει ποιος πραγματικά είναι, αλλά στο να επινοήσει και να αυτοσχεδιάσει το ποιος μπορεί να είναι. Το πρότυπο του Foucault για την *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* είναι η καλλιτεχνική δημιουργία.[54]

Η τέχνη θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι δεν προσφέρεται για πρότυπο του Foucault. Η αναφορά στην καλλιτεχνική δημιουργία μας παρακινεί πάντοτε σε σκέψεις περί μεγαλοφυΐας, περί απεριόριστης ελευθερίας και απόλυτου αυθορμητισμού — ιδέες απέναντι στις οποίες ο Foucault παρέμεινε αποφασιστικά καχύποπτος σε όλη του τη ζωή. Στο τέλος, ωστόσο, δεν υπάρχει αντίφαση. Διότι και η δημιουργικότητα καθορίζεται πάντοτε μέσα σε ένα ιστορικό πλαίσιο. Δεν είναι δυνατά τα πάντα κάθε στιγμή. Όπως και κάθε άλλος άνθρωπος, έτσι και οι καλλιτέχνες πρέπει να δουλεύουν μέσα στα όρια που τους θέτουν οι παραδόσεις τους. Η δημιουργία απαιτεί την αναδιάταξη του δεδομένου· η καινοτομία χρειάζεται το χειρισμό του παλαιού. Οι ζωές των ανθρώπων, εάν τις δούμε από αισθητική άποψη, δεν διαφέρουν: η καλλιτεχνική δημιουργία του εαυτού μας, όπως πιστοποιούν ο Montaigne και ο Nietzsche, πρέπει αναγκαστικά να χρησιμοποιήσει τα υλικά τα οποία πάντοτε και ήδη βρίσκει κανείς μπροστά του.

Στην περίπτωση του Foucault, τα σημαντικότερα υλικά με τα οποία έπρεπε να δουλέψει τα τελευταία δέκα χρόνια της ζωής του ήταν η ευρυμάθεια και η ομοφυλοφιλία του. Συγκεκριμένα, άρχισε να γοητεύεται όλο και περισσότερο από τις σαδομαζοχιστικές υποκουλτούρες της Νέας Υόρκης και του Σαν Φρανσίσκο. Ήταν άραγε αυτό ένα τυχαίο γεγονός, που θα ήταν καλύτερα να μην συνυπολογιστεί στην εξέταση του έργου του ή συνδέεται αναπόσπαστα με τα φιλοσοφικά του κείμενα, όπως υποστηρίζει ο James Miller στο έργο του *The Passion of Michel Foucault*; Και κατόρθωσε ο Foucault να το ενσωματώσει στη ζωή που κατασκεύαζε για τον εαυτό του;

Η απάντηση είναι ναι. Αντιστρέφοντας μία ακόμη παραδεδεγμένη άποψη, ο Foucault υποστηρίζει ότι η παραδοσιακή αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η ανεκτική στάση των αρχαίων Ελλήνων απέναντι στην παιδεραστία

αντικαταστάθηκε από αιώνες χριστιανικής καταπίεσης, είναι χοντροκομμένη αν όχι εντελώς ανακριβής. Η αυστηρότητα ήταν μόνιμη έγνοια και ο αυτοέλεγχος συνήθης στόχος από τον τέταρτο αιώνα π.Χ. μέχρι τον τρίτο αιώνα μ.Χ. Αλλά οι μορφές της πειθαρχίας, οι λόγοι και τα αντικείμενα με τα οποία επιβαλλόταν άλλαξαν ριζικά με την πάροδο του χρόνου. Επομένως, θα μπορούσαν να προσαρμοστούν και σε άλλες καταστάσεις, πιθανόν ακόμη και στην περίπτωση του ίδιου του Foucault.

Ο Foucault κατέληξε στην άποψη ότι θα μπορούσε να συνδυάσει την αρχαία ηθική (η οποία «δεν ήταν ζήτημα ενός μοντέλου συμπεριφοράς για όλο τον κόσμο [αλλά] μία προσωπική επιλογή για μία μικρή ελίτ»[55]) με το υλικό της προσωπικής του ζωής και, ως εκ τούτου, να διαμορφώσει έναν προσωπικό εαυτό. Στο δεύτερο και τρίτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* έδειξε ότι ο αρχαίος κόσμος ενδιαφερόταν σε μεγάλο βαθμό για τον έλεγχο της απόλαυσης μέσα από μία σοβαρή και συνδυασμένη προσπάθεια, η οποία ορθά ονομάστηκε *ἄσκησις* ή «ασκητισμός». Σκοπός των σύνθετων ασκήσεων[56] που συνιστούσαν την άσκηση δεν ήταν η άρνηση των απολαύσεων —του σεξ, του φαγητού ή της κοσμικής φιλοδοξίας— αλλά η αποφυγή της υπερβολής. Το ζήτημα ήταν να μην κυριαρχηθεί ο άνθρωπος από την απόλαυση αλλά να γίνει ο ίδιος κυρίαρχός της και, άρα, να γίνει κυρίαρχος και του εαυτού του. Ο ασκητισμός δεν είναι η καταπίεση, αλλά η ρύθμιση της απόλαυσης. Ο στόχος του δεν είναι η άρνηση, αλλά η ικανοποίηση. Το συνηθισμένο ασκητικό ιδανικό της παντελούς απάρνησης της απόλαυσης δεν είναι φυσικό γεγονός, αλλά προϊόν αιώνων χριστιανικού στοχασμού.[57]

Στην τρίτη και τελευταία περίοδο του έργου του, ο Foucault στράφηκε από την εξουσία που ασκείται στα άτομα και τα διαμορφώνει, στην εξουσία που τα άτομα ασκούν στον εαυτό τους, μέσω της οποίας τον διαμορφώνουν αυτά τα ίδια. Αυτό εννοούσε εν μέρει όταν μιλούσε για «ηθική» — το θέμα που τον απασχόλησε τα τελευταία χρόνια της ζωής του. Ο Foucault υποστηρίζει ότι η ηθική δεν εξαντλείται στις σχέσεις μας με τους άλλους, στους κώδικες ηθικής συμπεριφοράς που διέπουν την αλληλεπίδραση διαφόρων ατόμων και ομάδων. Αφορά επίσης τους τρόπους με τους οποίους τα άτομα σχετίζονται με τον εαυτό τους και τον βάζουν σε τάξη — τους τρόπους με τους οποίους ασκούμε αυτοδιακυβέρνηση και ταυτόχρονα ορίζουμε τον εαυτό μας ως ηθικά υποκείμενα των επιθυμιών και των πράξεών μας.[58] Η ηθική είναι η επιμέλεια του εαυτού μας.

Όταν ο Foucault στρέφεται στο ζήτημα της ηθικής, αρχίζει να μιλάει πιο ανοιχτά για τις προσωπικές του στάσεις απέναντι στα θεωρητικά ζητήματα που θίγει. Κι ακόμη, στρέφεται ρητά στο νιτσεϊκό έργο της διάπλασης του εαυτού του ως υποκειμένου, της μετάπλασης του εαυτού του στο «δημιουργό» που εντέλει έγινε. Αυτό είναι λιγότερο κοινότοπο από όσο

φαίνεται. Δεν είναι «δημιουργοί» όλοι όσοι γράφουν βιβλία ούτε και όλα όσα γράφουν οι συγγραφείς απηχούνται μέσα στην προσωπική τους ζωή.[59] Με αυτή την έννοια, για να γίνει κανείς «δημιουργός» πρέπει να αποτελεί μία ενοποιημένη οντότητα και να είναι πρωτότυπος· να παραγάγει ένα νέο πρότυπο βάσει του οποίου να ζούμε τη ζωή μας, μία νέα τέχνη του βίου και τίποτα λιγότερο. Ο Foucault εφάρμοσε την ιστορικιστική προοπτική του στον εαυτό του, ενοποιώντας τη ζωή με τη σκέψη του, και διεύρυνε την αντίληψή μας όσον αφορά το τι μπορεί να είναι ένα «υποκείμενο», με τον τρόπο που οι μεγάλοι καλλιτέχνες διευρύνουν την αίσθησή μας σε σχέση με το τι μπορεί να επιτύχει η τέχνη.

Ο Foucault προσπαθούσε πάντοτε να αφήσει τις φωνές αποκλεισμένων ομάδων να ακουστούν από μόνες τους. Προς το τέλος της ζωής του συμπεριέλαβε ανοιχτά και τη δική του φωνή ανάμεσά τους. Όπως υποστηρίζει ο James Miller, ο Foucault προσπάθησε να συνδέσει τα λογοτεχνικά και φιλοσοφικά χαρίσματα και τις ιδέες του, την ομοφυλοφιλία του και την αίσθηση αποκλεισμού, τις έντονες πολιτικές δεσμεύσεις του, την επικίνδυνα στενή σχέση που είχε σε όλη του τη ζωή με την τρέλα, ακόμη και τη γοητεία που του ασκούσε ο θάνατος σε ένα συνεκτικό και ωραίο σύνολο.[60] Ειδικότερα, ο σαδομαζοχισμός του Foucault, για τον οποίο άρχισε να μιλάει όλο και πιο ανοιχτά προς τα τέλος της ζωής του, αποδείχθηκε τελικά ένα είδος ευλογίας στη ζωή του, ένα τέλειο παράδειγμα της ιδέας του Nietzsche ότι η αξία κάθε πράγματος εξαρτάται από τη συνεισφορά του στο σύνολο στο οποίο ανήκει. Του έδωσε την ευκαιρία να βιώσει τις σχέσεις εξουσίας ως πηγή ηδονής. Ήταν το θέατρο όπου παίχτηκε το παιχνίδι της εξουσίας, στο οποίο η πειθαρχία θα μπορούσε να φέρει την ευτυχία και η ίδια η κυριαρχία να κυριαρχηθεί, εν μέρει με την ηθελημένη παράδοση στον πόνο, εν μέρει με τον έλεγχο της έντασής του και εν μέρει με την ανταλλαγή των ρόλων.[61]

Μια τέτοια ελευθερία ήταν πρωτόγνωρη για τα μέχρι τότε βιώματα του Foucault και θα λέγαμε ότι δεν θα μπορούσε να δικαιολογηθεί απολύτως από το μέχρι τότε έργο του. Αφού έγραψε για τους τρόπους με τους οποίους ο εαυτός μας δημιουργήθηκε μέσα στην ιστορία, κυρίως από την εξουσία που μας ασκούν οι άλλοι, ο Foucault ανέλαβε να ασκήσει εξουσία στον εαυτό του και, όπως λέει ο Nietzsche, να «γίνει αυτός που ήταν» από μόνος του. Έγραψε για τον έλεγχο και τον άσκησε στον εαυτό του ακολουθώντας ένα ενιαίο σχέδιο. Το ζήτημα είναι φιλοσοφικό και όχι βιογραφικό.[62] Ο Foucault διεύρυνε τα όρια αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε μια θαυμάσια ανθρώπινη ζωή, ακόμη κι αν τη ζωή του λίγοι θα την ενέκριναν. Όμως, όπως και με όλα τα έργα τέχνης, η έγκριση και ο θαυμασμός συχνά δεν συμπίπτουν.

Για ορισμένους, η προσωπική, αισθητικιστική στροφή του Foucault πιθανόν να μοιάζει με αποποίηση ευθυνών, με παραχωρήσεις χάριν της προσωπικής

ευτυχίας, με εγκατάλειψη της πολιτικής. Δεν είναι όμως έτσι τα πράγματα. Όταν έχουμε να κάνουμε με σημαντικές προσωπικότητες, όπως ο Σωκράτης, ο Montaigne, ο Nietzsche και ο Foucault, το ιδιωτικό και το δημόσιο, η αισθητική και η πολιτική είναι συνυφασμένα όπως η «ζωή» και το «έργο». Με το μετασχηματισμό του εαυτού τους πέτυχαν αυτοί οι φιλόσοφοι τις μεγαλύτερες αλλαγές στη ζωή άλλων ανθρώπων, για καλό ή για κακό. Ο Foucault, με τη στροφή στον εαυτό του στα ύστερα έργα του και με έναν τρόπο ζωής σύμφυτο με τις ιδέες του κατόρθωσε τελικά να εκφράσει τη «βαθιά του αγάπη» για τους αποκλεισμένους και τους περιθωριοποιημένους με πρακτικούς όρους. Έκανε τον εαυτό του πρότυπο αυτονομίας, μία φωνή αποκλειστικά δική του. Η πολιτική, όπως θα έλεγε και ο ίδιος, ξεκινάει με την *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*. Το ιδιωτικό του σχέδιο είχε δημόσια σημασία. Αυτό ακριβώς θεωρεί ότι είπε στους συγχρόνους του που δεν τον καταλάβαιναν ο Σωκράτης — ο μόνος φιλόσοφος τον οποίο ο Foucault αντιμετώπισε ως άτομο και όχι απλώς ως πηγή ιδεών. Αυτός (για να θυμηθούμε γιατί ξεκινήσαμε αυτήν τη μεγάλη συζήτηση) είναι ο πρώτος λόγος για τον οποίο ο Foucault επέμενε ότι ο Σωκράτης ήταν χρήσιμος στους συγχρόνους του.

Ο Foucault, όμως, είχε και ένα δεύτερο λόγο για να θεωρεί τον Σωκράτη χρήσιμο για την Αθήνα, και αυτός ήταν ότι διάβασε την *Ἀπολογία*, τον *Κρίτωνα* και τον *Φαίδωνα* σαν να αποτελούν μία ενότητα. Γιατί παρ' όλο που ο Σωκράτης τονίζει στην *Ἀπολογία* το πόσο σημαντικός είναι, το σαφές και λεπτομερές περιεχόμενο αυτής της αποτίμησης αναπτύσσεται βασικά από τον Πλάτωνα στον *Φαίδωνα*.

Στον *Φαίδωνα*, ο Πλάτων αποδίδει στον Σωκράτη μία σαφή άποψη για τη φύση της φιλοσοφίας και της σχέσης της με την αθανασία της ψυχής και τη φθορά του σώματος. Ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να μιλήσει για τα κατάλληλα αντικείμενα (τις Ιδέες) προς τα οποία κατευθύνεται η φιλοσοφία και τον εφοδιάζει με μία γνωσιολογική θεωρία (τη θεωρία της Ανάμνησης) που εξηγεί τη γνώση μας γι' αυτά. Του δίνει, επίσης, μία μέθοδο με την οποία μπορεί να διερευνήσει την αλλαγή, μια «προσφυγή στο επιχείρημα» (*καταφυγὴ εἰς λόγους*, 99e5) που ανταγωνίζεται ανοιχτά τις μεθόδους των φυσικών φιλοσόφων, τα ενδιαφέροντα των οποίων ο Σωκράτης είχε απορρίψει εντελώς στην *Ἀπολογία*. Η τελευταία επιθυμία του Σωκράτη στον *Φαίδωνα*, δηλαδή το να φροντίσουν οι φίλοι του τον εαυτό τους, διασαφηνίζει το περιεχόμενο αυτό της επιμέλειας: πρόκειται για τη σύνθετη πρακτική της φιλοσοφίας έτσι όπως ορίστηκε και πραγματώθηκε υποδειγματικά μέσα από τον ίδιο το διάλογο· είναι η «προετοιμασία για το θάνατο» και όλα όσα αυτό συνεπάγεται.

Ποιο είναι όμως το περιεχόμενο της *ἐπιμελείας ἑαυτοῦ* στην *Ἀπολογία*; Ποια είναι η μοναδική δραστηριότητα στην οποία παρακινεί ο Σωκράτης

τους συμπολίτες του να συμμετάσχουν; Είναι ο έλεγχος, η διαρκής αμφισβήτηση των απόψεών μας καθώς αμφισβητούμε τις απόψεις των άλλων. Ο έλεγχος —ο Foucault έχει απόλυτο δίκιο— απαιτεί τεράστιο θάρρος. Αλλά η χρησιμότητά του για την πόλη συνολικά είναι αμφισβητήσιμη, ιδιαίτερα από τη στιγμή που ο Σωκράτης, μεταξύ άλλων, προτρέπει τους Αθηναίους να μην ασχοληθούν με τα ζητήματα της πόλης προτού ασχοληθούν με τον εαυτό τους.[63] Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* θα βελτιώσει εντέλει συνολικά τους πολίτες και την πολιτεία.[64] Όταν όμως αναλογιστούμε ότι ο σωκρατικός έλεγχος παρέμενε πάντα ημιτελής, θα αναρωτηθούμε βέβαια εάν μία ζωή αφιερωμένη στον έλεγχο είναι καν συμβατή με τη ζωή μέσα σε μια πολιτική κοινότητα.[65]

Στην *Απολογία*, ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να ερμηνεύσει τον έλεγχο ως την προσπάθειά του να βελτιώσει τους συμπολίτες του. Όμως παραμένει γεγονός ότι μέσω του ελέγχου ο Σωκράτης κυρίως προσπαθεί ειλικρινά να βρει κάποιον που να γνωρίζει τι είναι η *ἀρετή*. Και αυτό το κάνει πρωτίστως γι' αυτόν τον ίδιο: εάν πεισθεί ότι βρήκε ένα τέτοιο άτομο, θα βεβαιωθεί ότι από εκεί και πέρα θα ενεργεί ορθά σε όλες τις περιστάσεις. Γιατί, όπως είδαμε, για να αναγνωρίσει κανείς τον αγαθό πρέπει να γνωρίζει τι είναι το αγαθό, πράγμα που με τη σειρά του εγγυάται ότι πράγματι είναι ο ίδιος αγαθός, εφ' όσον για τον Σωκράτη η αρετή είναι γνώση. Ο Σωκράτης θεωρεί ευπρόσδεκτους τους άλλους ως συντρόφους στην έρευνά του, τους προτρέπει να τον ακολουθήσουν, αλλά (σε αντίθεση με τον Πλάτωνα της μέσης και ύστερης περιόδου) δεν κάνει καμία προσπάθεια να αποδείξει ότι ο δικός του τρόπος ζωής είναι ο καλύτερος για όλους. Το βασικό αντικείμενο της φροντίδας του Σωκράτη είναι ο ίδιος του ο εαυτός, η ίδια του η ψυχή και όχι οι ψυχές των άλλων. Αυτό, φυσικά, δεν σημαίνει ότι ο Σωκράτης αγνοεί τους άλλους, ότι δεν ενδιαφέρεται γι' αυτούς. Όμως το να φροντίζουμε για τους άλλους δεν είναι το ίδιο με το να αφιερωνόμαστε σ' αυτούς.

Είναι αλήθεια ότι υπήρξαν άλλοι άνθρωποι που έγιναν αυτό που θα ονομάζαμε μαθητές του Σωκράτη – ωστόσο, οι ελεγκτικοί διάλογοι δεν παρουσιάζουν τέτοιου είδους στοιχεία. Στην *Απολογία*, ο Σωκράτης αρνείται σθεναρά ότι έχει μαθητές όπως εκείνους που τον τριγυρίζουν στον *Φαίδωνα*. Παραδέχεται ότι οι νεαροί άνδρες τον ακολουθούν στους περιπάτους του στην Αθήνα, ωστόσο επιμένει ότι το μόνο που μαθαίνουν από αυτόν είναι το πώς να χρησιμοποιούν τον έλεγχο για να ενοχλούν τους γονείς τους (23c2-7, 33a1-b8). Οι ελεγκτικοί διάλογοι παρουσιάζουν έναν Σωκράτη που ασκεί αμελητέα επίδραση στους συνομιλητές του. Εκείνο που σίγουρα ισχύει είναι ότι, υπό μία έννοια, ο Σωκράτης χρησιμοποίησε τους συγχρόνους του για τους δικούς του σκοπούς – για να καταλάβει τη φύση της *ἀρετῆς* και να ζήσει βίο αγαθό. Δεν θα έπρεπε να θεωρήσουμε ότι η λέξη «χρησιμοποιώ» έχει

μόνο αρνητικές συνδηλώσεις. Φυσικά, ήταν προς το συμφέρον του Σωκράτη να βρει έναν άνθρωπο που να γνωρίζει τι είναι η *αρετή* και να πείσει τους άλλους να τον ακολουθήσουν στην έρευνά του. Αλλά το εγχείρημά του ήταν η επιμέλεια του δικού του εαυτού. Όσον αφορά τη μέθοδο, το έργο του ήταν βασικά κοινωνικό: ο έλεγχος δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς εκείνους επί των οποίων ασκείται. Ωστόσο, από την άποψη του σκοπού ήταν ένα ουσιωδώς ατομικό εγχείρημα. Πιθανόν να επωφελούνταν και άλλοι από αυτό, ιδιαίτερα εάν, μέσα από τις ερωτήσεις του Σωκράτη, συνειδητοποιούσαν ότι γνώριζαν όντως τι είναι η *αρετή* και άρχιζαν να ζουν σύμφωνα με τα όσα τους υπαγόρευε αυτή η γνώση. Όμως σε καμία περίπτωση δεν φτάνει κανείς σε μια τέτοια γνώση. Ο Σωκράτης κατόρθωσε απλώς να αποδείξει στους συνομιλητές του ότι είχαν άγνοια της άγνοιάς τους. Αυτοί όμως, επειδή δεν πείστηκαν, δεν ακολούθησαν το παράδειγμά του και δεν έζησαν μια ζωή που σκοπό θα είχε την απόκτηση αυτής της γνώσης.

Ο έλεγχος απαιτούσε θάρρος όχι τόσο εξαιτίας των δυσάρεστων αληθειών που αποκάλυπτε ο Σωκράτης στους συγχρόνους του. Συνήθως δεν τους αποκάλυπτε τίποτα —ούτε ακόμη την ίδια τους την άγνοια— όπως δεν αποκάλυψε τίποτα και στις μετέπειτα γενιές. Χρειαζόταν θάρρος επειδή ζητούσε από τους συνομιλητές του να του προσφέρουν ό,τι πολυτιμότερο είχαν —τις απόψεις και τις αξίες τους, τον ίδιο τους τον εαυτό— και στη συνέχεια τους απέρριπτε. Τους ζητούσε να του ανοίξουν την ψυχή τους και τους γνωστοποιούσε ότι δεν του άρεσε αυτό που έβλεπε. Δεν ήταν τόσο ότι τους αποκάλυπτε τη σκοτεινή, επαίσχυντη πλευρά όσο ότι αρνιόταν να δεχτεί αυτό που έβλεπε στη φανερή τους πλευρά και να το κάνει δικό του, να το κάνει τρόπο ζωής που ο ίδιος θα μπορούσε να ακολουθήσει. Χρειαζόταν θάρρος όχι μόνο επειδή έκανε τους συγχρόνους του να δουν κατάματα ορισμένες δύσκολες αλήθειες, αλλά κυρίως επειδή τους έδειξε την περιφρόνηση που έτρεφε γι' αυτούς.

Ο Michel Foucault, όμως, έκανε έργο ζωής την προσπάθεια να αποκαλύψει αυτήν τη σκοτεινή, επαίσχυντη πλευρά του ατόμου και ιδιαίτερα των θεσμών που τον περιβάλλουν. Εκεί όπου η επίσημη ιδεολογία βλέπει την απρόσκοπτη πρόοδο, εκείνος βλέπει ανόητες αλλαγές, στη δε βελτίωση εκείνος διακρίνει ότι το ένα κακό αλλάζει για κάποιο άλλο, χειρότερο· εκεί όπου η επίσημη ιδεολογία ανακηρύσσει την ανθρωπιστική μεταρρύθμιση εκείνος ανιχνεύει νέες μορφές σκληρότητας που έχουν περάσει απαρατήρητες. Το θάρρος που απαιτούσε ο εαυτός του έτσι όπως ο ίδιος τον διέπλασε ήταν διαφορετικό από το θάρρος του Σωκράτη. Όπως ο Nietzsche έτσι και ο Foucault έγινε αυτό που έγινε αποκηρύσσοντας ανοιχτά και ξεκάθαρα τα μεγαλύτερα επιτεύγματα της εποχής του. Αισθάνθηκε την ανάγκη να εκτοπίσει εκείνο που κατείχε τη θέση του καλού και του αληθούς προκειμένου να βρει

μία θέση για τον εαυτό του, για τη δική του αλήθεια και καλοσύνη. Ο Nietzsche και ο Foucault ήταν πολεμικοί στοχαστές. Και παρ' όλο που και οι δύο υπήρξαν μεγάλοι ειρωνευτές, κανείς τους δεν έκρυψε τον εαυτό του ή την κριτική που άσκησε στην εποχή του με το μονόπλευρο τρόπο του Σωκράτη. Παρ' όλο που ο Σωκράτης άσκησε επίσης κριτική στην εποχή του, ήταν πολύ πιο σιωπηλός ως προς αυτά που απέρριπτε. Η ειρωνεία του τον κάλυπτε παίρνοντας τη θέση του μανδύα που ποτέ δεν φορούσε. Βασικό του μέλημα ήταν να χαράξει ένα μονοπάτι που θα μπορούσε να ακολουθήσει. Το μονοπάτι αυτό περνούσε, κυριολεκτικά, μέσα από άλλους ανθρώπους: πολλές φορές τους έκανε στην άκρη, όταν δεν του ήταν πλέον χρήσιμοι.

Ο Foucault έδωσε έμφαση στο θάρρος που διέκρινε τη σωκρατική *παρρησία*, επειδή έψαχνε να βρει στον Σωκράτη ένα πρότυπο για να στηρίξει το δικό του τρόπο *έπιμελείας έαυτοῦ*. Όπως και ο Nietzsche, πρότεινε μία ανάγνωση του Σωκράτη ως πολεμικού στοχαστή του δικού του είδους. Σε αντίθεση με τον Nietzsche, δεν ένιωσε την ανάγκη να τον αποκηρύξει ως πολεμικό στοχαστή που είχε πάρει λάθος δρόμο. Και μάλιστα, ένα από τα πιο ελκυστικά χαρακτηριστικά των τελευταίων διαλέξεων του Foucault είναι η συμφιλίωσή του με τον Σωκράτη. Αυτό φαίνεται από το περιεχόμενο και το ύφος των διαλέξεων, που αποτελούν έναν ύμνο στον Σωκράτη γεμάτο στοργή και καλοσύνη, αλλά και από ένα ακόμη στοιχείο που δεν μπορώ να μην το επισημάνω και πάλι: ο Foucault μιλούσε στη θέση του Σωκράτη καταργώντας τις διαχωριστικές γραμμές που χωρίζουν τα παραθέματα, τις παραφράσεις, αποδεχόμενος τις απόψεις κάποιου άλλου, βάζοντας κάποιον άλλο να πει τα λόγια του, παίρνοντας τον εαυτό ενός άλλου για δικό του.

Ωστόσο, το παράδειγμα του Montaigne δείχνει ότι το σχέδιο της διάπλασης του εαυτού μας δεν απαιτεί αναγκαστικά την αντιπαράθεση που ο Nietzsche και ο Foucault θα θεωρούσαν απαραίτητη. Για να διαπλάσουμε τον εαυτό μας, για να αποκτήσουμε προσωπικότητα, πρέπει να κάνουμε κάτι που να είναι ταυτόχρονα σημαντικό και πολύ διαφορετικό από οτιδήποτε άλλο έχει γίνει μέχρι τότε. Αλλά αυτό δεν είναι ανάγκη να πραγματοποιηθεί μόνο μέσα από την αντίθεση στη γενική τάση της εποχής μας. Ο Montaigne κατόρθωσε να διαπλάσει τον εαυτό του γράφοντας ένα νέο είδος βιβλίου, διαρρηγνύοντας τις παλιές συμβάσεις και καθιερώνοντας νέες: από εκείνη τη στιγμή ο τρόπος και τα θέματα συγγραφής δεν θα ήταν ποτέ τα ίδια. Και παρ' όλο που ο Montaignte φυσικά δεν ενέκρινε τα πάντα στον κόσμο του δεν ένιωθε και άβολα μέσα σ' αυτόν — πράγμα που δεν υποδηλώνει, φυσικά, ότι πρέπει κανείς να νιώσει «όμορφα και άνετα πάνω σ' αυτή τη γη», για να προχωρήσει στη διάπλαση του εαυτού του. Η διαδικασία τού να γίνει κανείς αυτό που είναι, διακρίνεται από ένα βασικό χαρακτηριστικό: οι κανόνες πραγματοποίησής της διαμορφώνονται μετά την ολοκλήρωση κάθε

ιδιαίτερου σχεδίου και διαμορφώνονται και εφαρμόζονται μόνο μία φορά. Κι αυτό σημαίνει ότι η τέχνη του βίου δεν έχει κανόνες, ότι δεν υπάρχει η τέχνη του βίου. Υπάρχουν μόνο τέχνες του βίου – πολλές τέχνες, αναγνωρίσιμες μόνο μετά την εφαρμογή τους και μετά τη γένεση των προϊόντων τους.

Διαβάζοντας την *Απολογία*, τον *Κρίτωνα* και τον *Φαίδωνα* ως ένα κείμενο, ο Foucault προσέδωσε μία συναρπαστική παραλλαγή στη νιτσεϊκή ερμηνεία του Σωκράτη. Και ο Nietzsche είχε διαβάσει τα πρώτα έργα του Πλάτωνα μαζί με τον *Φαίδωνα*. Η απόκοσμη θεώρηση του *Φαίδωνα* τον οδήγησε στην άποψη ότι και τα πρώτα έργα του Πλάτωνα είχαν μία τέτοια θεώρηση και κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ο Σωκράτης υπήρξε πάντοτε «πεσιμιστής»: «Το ύφος του ήταν χαρωπό, ενώ σε όλη του τη ζωή έκρυβε τη θεμελιώδη αντίληψή του, τα πιο βαθιά του συναισθήματα. Ο Σωκράτης, ο Σωκράτης *υπέμενε τη ζωή!*» (*FW* 3:569-70). Αντίθετα, η χαρούμενη διάθεση των έργων της πρώιμης περιόδου του Πλάτωνα παρακινεί τον Foucault να βρει αυτή τη χαρά και στον *Φαίδωνα* και να αρνηθεί ότι στο έργο αυτό ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να στρέψει την πλάτη του στη ζωή.

Ίσως να στερείται φαντασίας το γεγονός ότι προτιμώ να διαχωρίσω τον *Φαίδωνα* από τα έργα της πρώιμης πλατωνικής περιόδου, να τον δω ως την πρώτη μιας σειράς προσπαθειών –που συνεχίζουν, μεταξύ άλλων, οι Κυνικοί, οι Στωικοί, οι Σκεπτικοί, οι Νεοπλατωνιστές, ο Montaigne, ο Kierkegaard, ο Nietzsche και ο Foucault– οι οποίες σκοπό έχουν να κατανοήσουν τον Σωκράτη και να εξηγήσουν τι τον έκανε αυτό που ήταν. Από τους φιλοσόφους της τέχνης του βίου στους οποίους αναφερθήκαμε, ο Πλάτων είναι ο μόνος με ρητά οικουμενικό ιδεώδες: χρησιμοποιεί διάφορους τρόπους που έχει ήδη στη διάθεσή του και άλλους ακόμη που τους επινοεί γι' αυτόν το σκοπό –τη λογική, τη μεταφυσική, τη γνωσιολογία, καθώς και την ηθική, αισθητική και πολιτική θεωρία– προκειμένου να διατυπώσει ένα μοναδικό τρόπο ζωής που να είναι ο βέλτιστος για όλους τους ανθρώπους. Θα μπορούσε, βέβαια, να πει κανείς ότι στόχος του Πλάτωνα ήταν να εδραιώσει τη φιλοσοφία ως μία καθαρά θεωρητική διερεύνηση ανεξάρτητων προβλημάτων, όπως είναι το πρόβλημα της γνώσης, της φύσης των πραγμάτων και των ανθρώπων, καθώς επίσης και το πρόβλημα του *εὖ ζῆν*. Αυτός είναι ο στόχος της δραστηριότητας που ονομάζουμε σήμερα φιλοσοφία, στο μεγαλύτερο μέρος της τουλάχιστον.

Ο Σωκράτης έδωσε πνοή σε όλες αυτές τις παραδόσεις. Η πρώτη έλκει την καταγωγή της από εκείνα τα έργα του Πλάτωνα που αντανακλούν την εικόνα του Σωκράτη αλλά δεν στοχάζονται πάνω σ' αυτόν, που παρουσιάζουν τον τρόπο ζωής του έτσι όπως τον είδε ο Πλάτων, χωρίς προσπάθεια ερμηνείας ή συστηματοποίησής του. Η δεύτερη εμφανίζεται σε εκείνους τους διαλόγους που όχι μόνο αντανακλούν την εικόνα του Σωκράτη, αλλά και

στοχάζονται πάνω σ' αυτήν. Μέσα από αυτούς τους διαλόγους φαίνεται ότι η αμυδρή ανάμνηση των αιώνιων Ιδεών επέτρεψε στον Σωκράτη να ζήσει μία ζωή αγαθή· κι ακόμη, οι διάλογοι περιέχουν τις κατευθυντήριες γραμμές που διασφαλίζουν ότι θα υπάρχουν πάντοτε ανάμεσά μας διάφορες εκδοχές του Σωκράτη, που θα διαθέτουν γνώση και όχι απλή δόξα όσον αφορά τις Ιδέες, θα αποτελούν παραδείγματα του *εὖ ζῆν* και θα είναι ειδικοί πάνω σε αυτό το ζήτημα. Και αυτή η δεύτερη παράδοση, με τη σειρά της, έδωσε πνοή στη θεωρητική σύλληψη της φιλοσοφίας που κυριαρχεί στη σκέψη μας σήμερα.

Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι στην κορυφή σχεδόν όλων των αρχαίων σχολών της φιλοσοφίας στέκεται ο Σωκράτης.[66] Αλλά είναι ακόμη πιο αξιοσημείωτο το γεγονός ότι ο Σωκράτης αποτελεί την αφετηρία από όπου ξεκίνησαν αυτές οι πολύ διαφορετικές παραδόσεις της δυτικής φιλοσοφίας, οι οποίες, από την πρώτη στιγμή, άρχισαν να διαφοροποιούνται μεταξύ τους. Αυτές οι παραδόσεις, αυτές οι διαφορετικές μοίρες του λόγου του Σωκράτη πηγάζουν από τα κείμενα ενός και μόνο συγγραφέα και των δύο διαφορετικών αντανακλάσεων του δασκάλου του. Μέσω του Σωκράτη, ο Πλάτων δημιούργησε τις αντιλήψεις με τη μεγαλύτερη διάρκεια στη φιλοσοφία μέχρι σήμερα: η φιλοσοφία ως καθαρά πνευματική δραστηριότητα και η φιλοσοφία ως τρόπος ζωής, ως τέχνη του βίου, συνδυάζοντας, στις διάφορες εκδοχές της, τη ζωή με το λόγο, την πράξη με τη συγγραφή.[67]

Προσπάθησα να απομονώσω μία συγκεκριμένη εικόνα του Σωκράτη στα έργα της πρώιμης πλατωνικής περιόδου. Η εικόνα αυτή δεν ικανοποίησε για πολύ τον Πλάτωνα και γι' αυτό έκανε μία τεράστια προσπάθεια να αποκαλύψει τα υποστηρίγματά της, να κατασκευάσει, ας πούμε, το στέρεο εκείνο αντικείμενο του οποίου πίστευε ότι είχε δώσει μία δισδιάστατη προβολή στα πρώτα του έργα. Εκείνη η πρωτότυπη εικόνα —πρωτότυπη μόνο ως εικόνα και όχι ταυτιζόμενη με το υπόδειγμά της— έδωσε με τη σειρά της πνοή σε πολλές διαφορετικές αντανακλάσεις, που εξακολουθούν να επιστρέφουν σε αυτή την εικόνα σαν να είχε κατορθώσει να συλλάβει, κατά κάποιο τρόπο, την πραγματική ιστορική φυσιογνωμία, η οποία, κατά τη γνώμη μου, έχει πλέον χαθεί για πάντα.

Οι φιλόσοφοι που παρήγαγαν τις δικές τους αντανακλάσεις του Σωκράτη προχώρησαν σε επιλεκτική και εκλεκτικιστική χρήση διαφόρων πηγών. Όλοι, όμως, επέστρεψαν στα έργα της πρώιμης πλατωνικής περιόδου και ιδιαίτερα στην *Απολογία*. Ο Nietzsche, για παράδειγμα, έφτασε στο σημείο να γράψει ότι «υπάρχουν αρχαία κείμενα που τα διαβάζει κανείς για να καταλάβει την αρχαιότητα· υπάρχουν, όμως, και κάποια άλλα που χρειάζεται κανείς να μελετήσει την αρχαιότητα προκειμένου να μπορέσει να τα διαβάσει. Σ' αυτά τα κείμενα ανήκει και η *Απολογία*».[68] Προσπάθησα να εξηγήσω αυτό το ενδιαφέρον για την *Απολογία* υποστηρίζοντας ότι ο Σωκράτης που εμφανί-

ζεται στα έργα της πρώιμης περιόδου του Πλάτωνα είναι ουσιαστικά μία άδεια φιγούρα. Παρ' όλο που μεγάλο μέρος της ζωής του το πέρασε ασχολούμενος μανιωδώς με τη συζήτηση, εκείνο που άφησε σαν κληρονομιά —στους συνομιλητές του, στον ίδιο του το συγγραφέα, στους αναγνώστες του συγγραφέα του— ήταν μία βαθιά σιωπή. Και παρ' ότι τα χαρακτηριστικά του προσώπου του ήταν αρκετά έντονα για να προκαλέσουν τόσες πολλές και διαφορετικές ερμηνείες, το πρόσωπό του παρέμεινε εντέλει ανέκφραστο, ένα πρόσωπο από το οποίο δεν μπορεί κανείς, τελικά, να διαβάσει την ψυχή του. Ο Σωκράτης της πρώιμης πλατωνικής περιόδου, αν και μοιάζει να ξεπηδάει μέσα από το κείμενο γεμάτος ζωντάνια, δεν είναι μια ολοκληρωμένη φυσιογνωμία, αλλά μια σελίδα μισοάδεια, που οι μεταγενέστεροι φιλόσοφοι προσπάθησαν να συμπληρώσουν με τα δικά τους λόγια.[69]

Ο Σωκράτης των έργων της πρώιμης περιόδου του Πλάτωνα είναι το πρώτο και πιο παράδοξο παράδειγμα της τέχνης του βίου, μιας τέχνης της οποίας μόνο πολλά είδη μπορούν να υπάρξουν, ανάλογα με την περίπτωση. Η φιλοσοφία, ως μία τέτοια τέχνη, ως ένας τρόπος ζωής, που αναφέρεται στη διάπλαση του εαυτού μας, στο να γίνει κανείς αυτό που είναι, στην *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, δεν μπορεί ποτέ να ακολουθεί παραδείγματα με ευθύ και μονοσήμαντο τρόπο. Η επιλογή ενός προτύπου και η προσπάθεια πιστής αντιγραφής των χαρακτηριστικών του καταλήγει στις πολλές μιμήσεις και καρικατούρες τις οποίες προκάλεσε ιδιαίτερα ο Nietzsche. Για να ακολουθήσουμε αυτά τα παραδείγματα δεν πρέπει να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στα συγκεκριμένα, αλλά στα πιο αφηρημένα χαρακτηριστικά τους, σε ένα ανώτερο επίπεδο. Πρέπει να στρέψουμε την προσοχή μας στην επιτυχημένη ενσωμάτωση των διαφόρων συγκεκριμένων χαρακτηριστικών τους, όποια κι αν είναι αυτά (και είναι πάντοτε διαφορετικά), σε συνεκτικά σύνολα: η ενσωμάτωση αυτή τους δίνει ένα δικό τους εαυτό. Και πρέπει να σημειώσουμε ότι τα σύνολα που κατασκευάζουν είναι διαφορετικά από τα σύνολα τα οποία έχουμε συνηθίσει: αυτή η διαφορά τα καθιστά ξεχωριστά άτομα. Ο Σωκράτης είναι ένα τέτοιο αφηρημένο πρότυπο, το καλύτερο και πιο αφηρημένο απ' όλα.

Ωστόσο, ίσως να μην είναι καν δυνατόν να ακολουθήσουμε τα γενικότερα χαρακτηριστικά ενός προτύπου, εάν αυτά περιλαμβάνουν, λόγου χάριν, την αντίθεση του Nietzsche και του Foucault στην εποχή τους, που τους έδωσε την ευκαιρία να γίνουν αυτό που ήταν, ή τη θαυμάσια ψυχική ισορροπία του Montaigne. Γιατί ακόμη και αυτές οι πλευρές, ο τρόπος με τον οποίο συνδυάζονται συγκεκριμένα χαρακτηριστικά όπως η συμπεριφορά, τα τυχαία συμβάντα της γέννησης και της ζωής, οι οπισθοχωρήσεις αλλά και τα ωραία γυρίσματα της τύχης, μπορεί κάλλιστα να εξαρτώνται από τη φύση των χαρακτηριστικών που επιδιώκεται να εναρμονισθούν. Ο τρόπος ορ-

γάνωσης εξαρτάται συχνά από τα χαρακτηριστικά που πρέπει να οργανωθούν. Και εφ' όσον αυτά διαφέρουν ανά περίπτωση, θα είναι διαφορετικός και ο τρόπος οργάνωσής τους. Επομένως, αυτό που μας μένει είναι κάποιες πολύ αφηρημένες αρχές, όπως «Να είσαι διαφορετικός για ό,τι σε αφορά», «Να αποδέχεσαι όλα τα χαρακτηριστικά του εαυτού σου», «Να οργανώνεις όλα όσα σε χαρακτηρίζουν με τρόπο καλλιτεχνικό», οι οποίες είναι κενές περιεχομένου, κοινότοπες και άχρηστες. Ακόμη μια φορά, η τέχνη του βίου, όπως και κάθε τέχνη, δεν υπακούει σε γενικούς κανόνες με συγκεκριμένο πληροφοριακό περιεχόμενο.

Η έμφαση που έδωσε ο Σωκράτης στο λόγο ήταν μοιραίο, μεταξύ άλλων, να εγκαινιάσει αυτή την τέχνη σε όλη της την ποικιλομορφία και με όλα τα διαφορετικά της προϊόντα, επειδή δεν μας άφησε να δούμε παρά ελάχιστα από τον τρόπο με τον οποίο πραγματοποίησε το εγχείρημά του. Γνωρίζουμε λιγότερα για τον ίδιο, για τα κίνητρα και τις ανάγκες του από ό,τι για τους περισσότερους από τους επιγόνους του. Εκείνο όμως που σίγουρα ξέρουμε είναι ότι ενδιαφερόταν για τον εαυτό του, έψαχνε για απαντήσεις στα ερωτήματα που θεωρούσε απαραίτητα για ένα βίο αγαθό και ευτυχισμένο, δεν κατόρθωσε να τις βρει κι ωστόσο ήταν τόσο αγαθός και τέλειος χαρακτήρας όσο κανένας άλλος στην παγκόσμια ιστορία. Και ποιος —για να θέσουμε την ερώτηση με τους όρους του ίδιου του Σωκράτη— δεν θα ήθελε να γνωρίζει πώς θα μπορούσε να γίνει όσο το δυνατόν τελειότερος;

Ο Montaigne είχε δίκιο: «[B] Γιατί, στην περίπτωση του Κάτωνα, βλέπουμε πολύ ξεκάθαρα πως εντείνει το βήμα του πολύ πιο πάνω από τα συνηθισμένα· στα γενναία κατορθώματα της ζωής του και στο θάνατό του, τον νιώθουμε πάντα να δείχνει περηφάνια κι αυστηρότητα. Ο Σωκράτης πατάει στη γη, και με βήμα μαλακό και κανονικό πραγματεύεται τα χρησιμότερα θέματα· και φέρεται, τόσο στο θάνατο όσο και στις πιο ακανθώδεις δοκιμασίες που μπορούν να μας παρουσιαστούν, με τον πιο συνηθισμένο τρόπο της ανθρώπινης ζωής».[70] Ή μάλλον, ο Montaigne είχε σχεδόν δίκιο. Διότι ο «συνηθισμένος τρόπος» του Σωκράτη, όπως και ο αντίστοιχος του Χανς Κάστορπ, του ήρωα με τον οποίο ξεκινήσαμε, είναι ένα από τα πιο ασυνήθιστα χαρακτηριστικά του. Εν μέρει μέσα στον κόσμο και εν μέρει έξω από αυτόν, ο Σωκράτης δεν μας αφήνει ποτέ να δούμε ούτε ποιος ακριβώς ήταν ούτε πώς έγινε έτσι όπως έγινε.

Υπάρχει, επομένως, και ένας ακόμη λόγος για τον οποίο ο Σωκράτης είναι πολύ σημαντικός για όσους θέλουν να ασκήσουν την τέχνη του βίου. Η διάπλαση του εαυτού μας ξεκινάει πάντοτε στη μέση της πορείας μας. Αφού έχουμε γίνει κάποιοι, και μόνο τότε, από τη στιγμή που θα συνειδητοποιήσουμε ότι έχουμε ήδη πίσω μας μια ζωή η οποία απαρτίζεται από συμβάντα κάθε είδους, που μοιάζουν εντελώς τυχαία, ασύνδετα, μιμητικά

και ασήμαντα, από εκείνη και μόνο τη στιγμή μπορούμε να ξεκινήσουμε την προσπάθεια σύνδεσής τους, την προσπάθεια να γίνουμε όχι απλώς κάποιοι, αλλά ο εαυτός μας. Ο Montaigne δεν ξεκίνησε το έργο του παρά μόνο αφού, σε ηλικία τριάντα οκτώ ετών, αποφάσισε να εγκαταλείψει τη δημόσια σταδιοδρομία του. Ο Nietzsche εγκατέλειψε τη θέση του στο Πανεπιστήμιο της Βασιλείας αφού έγινε τριάντα πέντε ετών. Ο Foucault στράφηκε στην επιμέλεια του εαυτού του τα τελευταία δέκα χρόνια της ζωής του, αφού είχε ήδη καθιερωθεί ως η ηγετική φιγούρα της γενιάς του στον κύκλο των διανοούμενων της Γαλλίας.

Γνωρίζουμε τι έκαναν όλοι αυτοί οι συγγραφείς μέχρι που στράφηκαν στο έργο της διάπλασης του εαυτού τους, και μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τη γνώση μας για να ιστορήσουμε τις φιλοσοφικές τους αφηγήσεις. Όμως για τα πρώτα χρόνια του Σωκράτη δεν γνωρίζουμε τίποτα. Έχουμε πολλές αναφορές σε αρχαία κείμενα: πιθανόν να μαθήτευσε κοντά στον Αρχέλαο,[71] πιθανόν να βοήθησε τον Ευριπίδη να γράψει τα έργα του, πιθανόν να ήταν επίσης μαθητής του Αναξαγόρα και του Δάμωνα. Πιθανόν να υπήρξε χτίστης και να εγκατέλειψε αυτήν τη δουλειά παρακινημένος από τον Κρίτωνα, ο οποίος «γοητευμένος από την ωραιότητα της ψυχής του» τον μόρφωσε και του έδωσε τη δυνατότητα να στραφεί στη μελέτη της ηθικής.[72] Όμως τι ήταν αυτό που του έδωσε τόση φήμη που έκανε τον Χαιρεφώντα να ρωτήσει το μαντείο των Δελφών εάν υπήρχε άλλος άνθρωπος σοφότερος από τον Σωκράτη; Δεν γνωρίζουμε. Δεν γνωρίζουμε καν εάν ο χρησμός (εάν η ιστορία είναι αληθινή) προηγείται ή έπεται των *Νεφελῶν* (423 π.Χ.) του Αριστοφάνη, όπου ο Σωκράτης παρουσιάζεται ως χαρακτήρας πολύ γνωστός στο κοινό. Στο μυστήριο του Σωκράτη περιλαμβάνεται και ο τρόπος με τον οποίο *ἐπιμελεῖτο ἑαυτοῦ*, οι λόγοι της επιτυχίας του, καθώς και οι λόγοι για τους οποίους ανέλαβε αρχικά το έργο της φροντίδας του εαυτού του. Αυτό δείχνει ότι ο ρόλος του ως αρχέτυπου καλλιτέχνη του βίου είναι λιγότερο καθορισμένος και άρα ευρύτερα εφαρμόσιμος. Μπορούμε να γράψουμε περισσότερα πράγματα από τον εαυτό μας πάνω του.

Όταν άρχισα να σκέφτομαι τις διαλέξεις που κατέληξαν να γίνουν αυτό το βιβλίο, θεωρούσα ότι η θέση τους ανήκε στην ιστορία των ιδεών: από τη μία, διάφοροι τρόποι αντιμετώπισης του Σωκράτη και από την άλλη, η δική μου αφήγηση όσον αφορά τα χαρακτηριστικά του — ένα έργο που θα πρόσφερε ορισμένες διευκρινίσεις, που θα στεκόταν λίγο παραδίπλα από το θέμα του, που θα ήταν σε θέση, στην ιδανικότερη των περιπτώσεων, να καταλήξει σε ορισμένα τελικά συμπεράσματα. Δεν είχα συνειδητοποιήσει τότε ότι ο ίδιος ο Σωκράτης θα κατέληγε να μοιάσει με τα βιβλία που είχε κατά νου ο Montaigne όταν αναρωτιόταν: «[B] Ποιος δεν θα έλεγε άραγε πως οι

υπομνηματισμοί επαυξάνουν τις αμφιβολίες και την άγνοια, αφού δεν βρίσκεται κανένα βιβλίο, είτε ανθρώπινο είτε θεϊκό, πάνω στο οποίο μοχθεί ο κόσμος, που η δυσκολία του να στερεύει με την ερμηνεία; Ο εκατοστός σχολιαστής το περνάει στον επόμενό του, πιο ακανθώδες και τραχύτερο απ' ό,τι το είχε βρει ο πρώτος. Πότε συμφωνήσαμε μεταξύ μας, λέγοντας: αρκετά με αυτό το βιβλίο, τίποτα περισσότερο δεν υπάρχει πια να ειπωθεί σχετικά».[73] Δεν είχα συνειδητοποιήσει ότι, στο μυαλό μου τουλάχιστον, θα άφηνα τον Σωκράτη μου πιο «ακανθώδη» και «τραχύτερο» απ' ό,τι τον είχα βρει.

Προσπάθησα να εξετάσω τους διάφορους τρόπους με τους οποίους αντιμετωπίστηκε ο Σωκράτης, στην αρχαιότητα και στους νεότερους χρόνους· κατά την παρουσίασή τους προχώρησα αρκετές φορές σε κριτική ή σε τροποποιήσεις. Παρ' όλο που προσπάθησα να εξαγάγω από τα κείμενα του Πλάτωνα μία φιγούρα απολύτως απλή και να δείξω πώς την αντιμετώπισαν άλλοι στοχαστές, ο Σωκράτης άρχισε να γίνεται όλο και πιο σύνθετος. Σταδιακά, έγινε φανερό ότι κι εγώ με τη σειρά μου ακολουθώ, εν μέρει, τον Montaigne, τον Nietzsche και τον Foucault. Η επιλογή των πηγών που θα με βοηθούσαν να κατανοήσω τον Σωκράτη υπήρξε τουλάχιστον εκλεκτικιστική, αν όχι κατ' ουσίαν χειραγωγική. Κι εγώ προσπάθησα να κατασκευάσω ένα συγκεκριμένο χαρακτήρα – πιο ειρωνικό από τον Σωκράτη του Βλαστού ή του Montaigne, πιο ατομικιστή από εκείνον του Foucault, λιγότερο απολυταρχικό από τον ήρωα της *Πολιτείας*, ένα χαρακτήρα που νιώθει σχετικά πιο «όμορφα και άνετα πάνω σ' αυτή τη γη» από τον αντίστοιχο του Nietzsche. Όπως αυτοί έτσι κι εγώ κατέφυγα στις φωνές των περισσότερων από τους συγγραφείς που αναφέρω. Κι εγώ επίσης έγραψα από τη δική τους οπτική γωνία και κοίταξα τον κόσμο, τον εαυτό μου και τον Σωκράτη που εγώ κατασκεύασα μέσα από τα δικά τους μάτια. Κι ακόμα, χρησιμοποίησα μέχρι και τη φωνή αυτού του Σωκράτη. Και παράγοντας αυτό τον Σωκράτη συνέθεσα ένα έργο τραγελαφικό, που ανήκει εν μέρει στην κλασική φιλολογία, εν μέρει στη φιλοσοφία και εν μέρει στην κριτική της λογοτεχνίας, γεμάτο παραθέματα αυτούσια και παραποιημένα, που οφείλει πολλά σε διάφορες και πιθανόν όχι πάντοτε συμβατές μεταξύ τους προσεγγίσεις. Όλα αυτά συνδυάζονται εδώ με έναν τρόπο που δεν μπορώ να δικαιολογήσω με σαφήνεια· το μόνο που μπορώ να κάνω είναι να παρουσιάσω αυτό το βιβλίο στους αναγνώστες. Η ελπίδα μου είναι ότι μπορεί ο δικός μου στοχασμός πάνω στον Σωκράτη, έτσι όπως στηρίζεται σε όλα όσα έχω καταλάβει, με όλες τους τις ατέλειες, και σε όλα όσα γνωρίζω να κάνω, με όλες τους τις αδυναμίες, να κατέληξε σε έναν ελαφρά διαφορετικό τρόπο να ενεργούμε. Η τέχνη του βίου μπορεί να πάρει πολλές μορφές. Η αναζήτηση των ανταναλάσεων του Σωκράτη είναι μία από τις παραλλαγές της.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ

[1] Βλ. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), κεφ. 1.

[2] Harry G. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), σ. x.

[3] Με τα λόγια αυτά τελειώνει το μυθιστόρημα της George Eliot, *Middlemarch*.

[4] John Berger, *Ways of Seeing* (London: Penguin Books, 1972), σ. 109.

[5] Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, παράγραφος 255.

[6] Θα ήθελα ιδιαίτερα να ευχαριστήσω τη Δρα. Κατερίνα Ιεροδιακόνου που διοργάνωσε τη σειρά ομιλιών κατά την οποία προέκυψε αυτή η συζήτηση, στο κοινό που συμμετείχε σε αυτή τόσο πρόθυμα και ειδικότερα τον Παύλο Καλλιγά, που δεν με άφησε να ξεφύγω από το πρόβλημα, αλλά με παρακίνησε να το αντιμετωπίσω και να προσπαθήσω να το επιλύσω.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

[1] Έχω υπ' όψιν μου την επιστημονική διαμάχη περί του εάν ο Αριστοτέλης προτιμά εντέλει το θεωρητικό έναντι του «μικτού» βίου, που συνδυάζει τη «θεωρία» με τη συμμετοχή στα δημόσια πράγματα. Η αντιπαράθεση αυτή των ερμηνευτικών θέσεων σχετικά με αυτό το ζήτημα δεν επηρεάζει τον ισχυρισμό μου, εφ' όσον ο Αριστοτέλης και στις δύο περιπτώσεις οραματίζεται τη φιλοσοφία ως συγκεκριμένο τρόπο ζωής.

[2] Ένας άλλος φιλόσοφος ο οποίος έπαιξε ρόλο παρόμοιο με του Σωκράτη είναι ο Διογένης Σινωπέας, ο κύριος εκπρόσωπος των Κυνικών. Στον Διογένη αποδίδεται η συγγραφή πλήθους διαλόγων, περιλαμβανομένης μιας *Πολιτείας*, καθώς και επτά τραγωδιών, παρ' ότι φαίνεται να υπάρχει διαφωνία ως προς τη γνησιότητα των έργων αυτών (βλ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 6.2.80). Ωστόσο, η σπουδαιότητα του Διογένη έχει να κάνει κυρίως με τις ιστορίες που κυκλοφορούν για τη ζωή και τις δραστηριότητές του.

Ας πω λίγα λόγια για τη μέθοδο που χρησιμοποιώ για να παραπέμψω σε αρχαίους συγγραφείς. Για τους περισσότερους, υπάρχει ένα καθιερωμένο σύστημα παραπομπών. Τα έργα του Διογένη Λαερτίου, όπως επίσης και τα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα, τα έργα του Πλουτάρχου, του Κικέρωνα και του Κοϊντιλιανού αναφέρονται συνήθως με παραπομπή στο βιβλίο, το κεφάλαιο και το τμήμα (6.2.80 στη συγκεκριμένη περίπτωση). Παραπομπές στα έργα του Πλάτωνα και του Αριστο-

τέλη γίνονται με συντομογραφία του τίτλου κάθε έργου και με αναφορά στη σελίδα, τη στήλη και τον αριθμό στίχου, που είναι κοινά σε όλες τις εκδόσεις.

[3] Για τη θεματική και τη χρονολογική σειρά των διαλόγων του Πλάτωνα, βλ. σημ. 33 στο κεφάλαιο 1 που ακολουθεί.

[4] Johann Wolfgang von Goethe, «Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung», στο *Werke* (Stuttgart και Tübingen, 1827-34), παρατιθέμενο από τον Paul Friedländer, *Plato*, Hans Meyerhoff (μτφ.), 2η έκδ., τόμ. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1969), σ. 137.

[5] Στα έργα της ύστερης περιόδου του, που ξεκινά με τον *Παρμενίδη* και τον *Φαίδρο* και τα οποία δεν πραγματεύομαι εκτενώς στο παρόν βιβλίο, ο Πλάτων δίνει μία διαφορετική αντίληψη της φιλοσοφίας και του φιλοσοφικού βίου. Όμως η πρόθεσή του για οικουμενικότητα και η έμπνευσή του από τον Σωκράτη παραμένουν οι ίδιες.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

1

[1] Hermann J. Weigand, *«The Magic Mountain»: A Study of Thomas Mann's Novel* (1933· ανατύπωση, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1965), σ. 63.

[2] [Ο συγγραφέας, για την αγγλική εκδοχή του *Μαγικού βουνού* του Thomas Mann χρησιμοποιεί, κυρίως, την παλαιότερη μετάφραση της H. T. Lowe-Porter (New York: Alfred A. Knopf, 1927) αντί της νεότερης εκδοχής του John E. Woods (New York: Alfred A. Knopf, 1995) (Σ.τ.Μ.)]. Η Lowe-Porter αποδίδει με μεγαλύτερη ελευθερία τη δομή της πρόζας του Mann· συγκρίνετε, λόγου χάριν, την τελευταία πρόταση παραπάνω [«He did not feel precisely rested, but he had a sense of morning freshness»] με εκείνη του Wood: «He did not feel all that well rested, but fresh enough to meet the morning», η οποία, παρ' ότι δεν αποδίδει τέλεια το «Sehr ausgeruht fühlte er sich eben nicht, aber frisch mit dem jungen Tage», βρίσκεται πλησιέστερα στη γερμανική σύνταξη. Ωστόσο, κατά τη γνώμη μου, η Lowe-Porter μεταφέρει καλύτερα την ατμόσφαιρα της Γερμανίας του Mann και ειδικότερα την αμφισημία που χαρακτηρίζει τις απόψεις του αφηγητή για τα γεγονότα. Σε αυτήν τη φράση, παρατηρήστε την εμφάνιση της λέξης *frisch*, που επανέρχεται σε ολόκληρο το κομμάτι και θα μας απασχολήσει και στη συνέχεια. Σε όλα τα παραθέματα από το βιβλίο του Mann, η αρίθμηση αναφέρεται στο γερμανικό πρωτότυπο.

[3] Βλ. σσ. 154-55 (όπου συνυπάρχουν η μπίρα, η μουσική και μια αίσθηση παρακμής και θανάτου), σ. 246 (όπου ο Χανς παρακολουθεί την ιατρική εξέταση του εξαδέλφου του και αναλογίζεται το γεγονός ότι η αρρώστια του Γιόακιμ τρώει τα σωθικά του, παρ' όλο που εξωτερικά μοιάζει υγιής) και σσ. 302-3 (ο Χανς κοιτάζει τώρα το ίδιο του το χέρι μέσα από το ακτινολογικό μηχάνημα και νιώθει ότι κοιτάζει «τον ίδιο του τον τάφο ... και, για πρώτη φορά, κατάλαβε πως θα πέθαινε ... Και μ' αυτή τη σκέψη πήρε μια έκφραση όπως όταν άκουγε μουσική: κάπως

χαζή, νυσταγμένη κι ευλαβική, με το στόμα μισάνοιχτο, το κεφάλι γερμένο προς τον ώμο του»)· βλ. επίσης σημ. 9 και σσ. 401, 533, 649, 761, 853.

[4] Η αυταπάτη, σύμφωνα με τον Mark Johnston, αφορά τη σκόπιμη, αλλά όχι και ως εκ τούτου εμπρόθετη πράξη· άρα, αποδίδεται στο νου αλλά δεν είναι συνειδητή, συνιστά λιγότερο μια εσκεμμένη δραστηριότητα και περισσότερο ένα είδος «νοητικού τροπισμού, ένα χαρακτηριστικό είδος συμβάντος, η λειτουργία του οποίου μέσα στο νου δεν μας εκπλήσσει περισσότερο από τη στροφή ενός φυτού προς τον ήλιο» («Self-Deception and the Nature of Mind», στο Brian McLaughlin and Amélie Oksenberg Rorty [επιμ.], *Perspectives on Self-Deception* [Berkeley: University of California Press, 1988], σ. 86).

[5] Στην πραγματικότητα, η ιστορία της γυναίκας συνδέεται στενά με εκείνη του Χανς και του Γιόακιμ. Όπως ακριβώς η διάγνωση για τη φυματίωση του Κάστορπ γίνεται κατά τη διάρκεια της επίσκεψής του στον εξάδελφό του, έτσι και ο δεύτερος γιος της γυναίκας έρχεται να επισκεφθεί τον άρρωστο αδελφό του και, όπως και τόσοι άλλοι επισκέπτες του μαγικού βουνού, αρρωσταίνει και τελικά πεθαίνει.

[6] Όπως ανέφερα και στη σημ. 2 παραπάνω, η λέξη *frisch* και τα παράγωγά της παραπέμπουν στην προηγούμενη αναφορά στην πρωινή «φρεσκάδα» και εμφανίζονται ξανά πολλές φορές σε αυτό το κεφάλαιο. Ολόκληρο το κείμενο δημιουργεί, υπαινικτικά, μια αντίθεση ανάμεσα στη φρεσκάδα του ορεινού τοπίου όπου βρίσκεται το Μπέργκχοφ και την αίσθηση του θανάτου μέσα στο σανατόριο.

[7] Η Lowe-Porter μεταφράζει ως «a seemly obscurantism» [«ένα κόσμιο σκοτείνιασμα του προσώπου»] τη φράση «eine ehrbare Verfinsterung» (κυριολεκτικά: «ένα αξιοπρεπές σκοτείνιασμα του προσώπου»), που είναι επίσης και ο τίτλος ολόκληρου του κεφαλαίου, παρ' ότι εκείνη προτιμά να το αποδώσει ως «Drawing the Veil» [«Τράβηγμα του πέπλου» – προφανώς με την έννοια της κάλυψης (Σ.τ.Μ.)]. Ο Woods μεταφράζει τη φράση ως «a shadow of respectability» [«μια σκιά καθωσπρεπισμού»] και διατηρεί την παραλληλία με τον τίτλο, τον οποίο αποδίδει κατά τον ίδιο τρόπο.

[8] Η φράση που η Lowe-Porter μεταφράζει ως «obscurantism, as it were» [«ένα σκοτείνιασμα του προσώπου, ας πούμε» είναι και πάλι το «eine ehrbare Verfinsterung», που εδραιώνει τη σύνδεση ανάμεσα στα δύο χωρία και στη στάση του Φίτε και του Χανς. Βλ. επίσης Irving Stock, «*The Magic Mountain*», *Modern Fiction Studies* 32 (1986): 493 σημ. 8 ειδικότερα.

[9] Ένα παρόμοιο επεισόδιο συμβαίνει λίγο πιο κάτω στο μυθιστόρημα. Ο Κάστορπ, που τώρα έχει ερωτευτεί σφόδρα την Κλαούντια Σωσά και εμφανίζει σαφή συμπτώματα φυματίωσης, περιμένει να του βγάλει μια ακτινογραφία ο γιατρός του σανατορίου. Ο Κάστορπ γνωρίζει ότι ο αρχίατρος, ο Χόφρατ Μπέρενς, ζωγράφιζε το πορτρέτο της Κλαούντια – τούτο γίνεται αιτία μεγάλης ζήλιας από πλευράς του μηχανικού και αφορμή για ένα φαιδρό επεισόδιο, αργότερα, στη διάρκεια του οποίου καταφέρνει τον Μπέρενς να του δείξει το μέτριο πίνακά του, τον οποίο επαινεί υπερβολικά για να τον κρατήσει κοντά του για λίγο. Προς το παρόν, ο Χανς είναι απορροφημένος από το γεγονός ότι ο γιατρός θα βγάλει ακτινογραφία —το εσωτερικό πορτρέτο— της Κλαούντια, που τυχαίνει να περιμένει στον προθάλαμο του ιατρείου μαζί του: «Ο Χόφρατ τη ζωγράφισε, αναπαράστησε την εξωτερική μορφή της με

λάδια και με χρώματα πάνω στον καμβά. Και τώρα, μέσα στο μισοσκότεινο δωμάτιο, θα έριχνε πάνω της τις ακτίνες που θα του αποκάλυπταν το εσωτερικό του κορμιού της. Στη σκέψη αυτή, ο Χανς Κάστορπ έστρεψε αλλού το κεφάλι μ' ένα ύφος σεμνότυφο και απόμακρο· ένα κόσμιο σκοτείνιασμα του προσώπου [eine ehrbare Verfinsterung] του φάνηκε ως η μόνη σωστή στάση μπροστά σ' αυτή τη σκέψη» (σ. 295). Το ότι ο Κάστορπ συνδέει τις ακτίνες Χ με το θάνατο και αυτή η συσχέτιση εξηγεί, επομένως, το «σεμνότυφο κι απόμακρο ύφος του» καθίσταται εμφανές λίγες σελίδες πιο κάτω. Όταν του επιτρέπουν να δει την ακτινογραφία του Γιόακιμ, βλέπει εκεί του εξαδέλφου του «την εντάφια μορφή και το σκελετώδες οίκημα που τον στέγαζε, τούτο το ισχνό *memento mori*, αυτή τη σκαλωσιά απ' όπου κρέμεται η θνητή σάρκα» (σ. 301). Στην αμέσως επόμενη παράγραφο, ενώ κοιτάζει το δικό του χέρι μέσα από την οθόνη του ακτινολογικού μηχανήματος, ο Χανς βλέπει «ακριβώς αυτό που θα 'πρεπε να περιμένει ότι θα έβλεπε, μα που δεν είναι για να το βλέπει ο άνθρωπος: κοίταζε μέσα στον ίδιο του τον τάφο» (σ. 302).

[10] Ο Χανς έχει πλήρη επίγνωση των ελαττωμάτων της Κλαούντια: πάντα χτυπάει την πόρτα πίσω της όταν μπαίνει στην τραπεζαρία (όπου μόνιμα αργεί), τρώει τα νύχια της, γέρνει τους ώμους της, δεν έχει ποτέ τόσο καλοχτενισμένα μαλλιά όσο θα ήθελε ο Χανς. Η Κλαούντια δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση πρότυπο ευπρέπειας, και αυτό είναι εν πολλοίς που ελκύει τον Χανς – παρά το γεγονός ότι είναι σχολαστικός σε θέματα συμπεριφοράς ή και γι' αυτόν το λόγο.

[11] Η διάκριση μεταξύ αυτών των οπτικών γωνιών αρχίζει να γίνεται στα σοβαρά μετά την αυτοκτονία του Πίτερ Πίπερκορν, όταν μας έχει μείνει μόνο το ένα έβδομο του μυθιστορήματος για να διαβάσουμε, στο κεφάλαιο που έχει τίτλο «Η μεγάλη αποβλάκωση» (σ. 856). Από εκείνο το σημείο και μετά αρχίζουμε να μαθαίνουμε πολύ λιγότερα για τις σκέψεις του Χανς· κι αυτά που ξέρουμε, μας γνωστοποιούνται σαν να παρατηρεί ο αφηγητής τον ήρωά του απ' έξω.

[12] Ένα από αυτά τα χαρακτηριστικά, ένα τρεμούλιασμα στο σαγόνι που συνδέεται με τη σωματική ασθένεια και με την πνευματική αγωνία γίνεται σταδιακά σημαντικότερο καθώς ξεδιπλώνεται η αφήγηση. Όταν ο Χανς βγαίνει μόνος του για έναν περίπατο, λόγου χάριν, και επέρχεται η σωματική και πνευματική κρίση, το κεφάλι του αρχίζει να τρέμει «με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, σήμερα, στην ηλικία του, που έτρεμε κάποτε το κεφάλι του γερο-Χανς Λόρεντς Κάστορπ» (σ. 163). Το τρέμουλο επιμένει (σσ. 185-86) και τελικά ο Χανς καταφέρνει να το ελέγξει όπως ακριβώς και ο παππούς του, στηρίζοντας το πιγούνι πάνω στο κολάρο του στη διάρκεια του φαγητού, κι αυτό προς μεγάλη του δυσαρέσκεια, αφού «γινόταν τόσο ενοχλητικό ώστε του χάλαγε τη διάθεση τις ώρες του φαγητού, που εξακολουθούσε ωστόσο να τις βρίσκει διασκεδαστικές και γεμάτες ενδιαφέροντα επεισόδια». Ο Χανς γνωρίζει ότι το τρέμουλο δεν οφειλόταν απλώς και μόνο σε οργανικά αίτια, αλλά επίσης «στην εσωτερική του διέγερση, που είχε άμεση σχέση μ' αυτά τα ίδια τα επεισόδια και τις διασκεδαστικές καταστάσεις» (σ. 186). Ποια είναι αυτά τα επεισόδια και γιατί προξενούν τούτη την ενοχλητική τρεμούλα, παρά το γεγονός ότι είναι τόσο διασκεδαστικά και ενδιαφέροντα; Ο Χανς δεν το λέει και η αφήγηση υπαινίσσεται ότι δεν είναι διατεθειμένος να ανακαλύψει την απάντηση σε αυτό το ερώτημα. Διότι αμέσως μετά την ασαφή αναφορά σε αυτά τα «επεισόδια και τις διασκεδαστικές

καταστάσεις», ο Mann περιγράφει την είσοδο της Κλαούντια Σωσά στην τραπεζαρία σε μια νέα παράγραφο, που δεν κυριαρχείται από τη φράση: «Hans Castorp wusste das auch genau» [«Κι αυτό επίσης το γνώριζε αρκετά καλά ο Χανς Κάστορπ»], κι αυτό υποδηλώνει ότι, παρ' όλο που ο Κάστορπ έχει επίγνωση των συναισθημάτων του για την Κλαούντια, αρνείται να παραδεχτεί ότι η γοητεία που του ασκεί, όπως και το ίδιο το τρέμουλο, είναι σύμπτωμα «της έλξης που του ασκεί ο θάνατος». Κι έχει ενδιαφέρον το γεγονός ότι ένα ακόμη πρόσωπο παρουσιάζει τα ίδια συμπτώματα. Πρόκειται για τη φροϊλάιν Έγκελχαρτ, την ομοτράπεζή του, με την οποία ο Χανς παίζει ένα φτηνό παιχνίδι που αφορά τις χάρες της κυρίας Σωσά: παριστάνει, και το θλιμμένο μοναχικό πλάσμα παίρνει μέρος σ' αυτό το παιχνίδι επειδή τον αγαπά, ότι την Έγκελχαρτ την έχει γοητεύσει η Κλαούντια κι έτσι μπορεί να την πειράζει γι' αυτό της το πάθημα και να μιλάει ανοιχτά για την Κλαούντια χωρίς να παραδέχεται τα συναισθήματά του. Και παρ' ότι το τρέμουλο της φροϊλάιν Έγκελχαρτ προκαλεί μια «βαθιά αποστροφή» στον Χανς (σσ. 191-92), το «γεγονός» ότι είναι άρρωστη φωτίζει και πάλι το τρέμουλο του Χανς με τον ίδιο αμφίσημο τρόπο – το εμφανίζει όχι λιγότερο σωματικό από ψυχολογικό, όχι λιγότερο οργανικό από πνευματικό. Για κάποιες περαιτέρω ομοιότητες μεταξύ του Χανς και του παππού του, βλ. το κεφάλαιο «Αρχή αγωνίας για τους δυο παππούδες και τη βαρκάδα στο σούρουπο» (σσ. 195-221).

13 Αυτό ισχύει ακόμη λιγότερο σήμερα απ' ό,τι την εποχή που γράφτηκε το μυθιστόρημα (1913-24), οπότε οι ευφημισμοί για τη φυματίωση ήταν πολύ συχνότεροι. Όμως το να πεθάνει κανείς από κάθε είδους ασθένεια των πνευμόνων ήταν ένα πολύ συχνό φαινόμενο.

14 Αυτό στην πραγματικότητα είναι το δεύτερο παρόμοιο επεισόδιο στη ζωή του Χανς. Το πρώτο συνέβη όταν ως παιδί είχε ερωτευτεί το συμμαθητή του Πριμπισλάβ Χίπε, που η εξωτερική ομοιότητά του με την Κλαούντια συνιστά κεντρικό στοιχείο του μυθιστορήματος. Ωστόσο, παρά τα ψυχικά αίτια, τα οργανικά συμπτώματα είναι ξεκάθαρα. Η εξέταση από τον Μπέρενς με το στηθοσκόπιο αποκαλύπτει «μια άμβλυνση, κι αυτές οι αμβλύνσεις οφείλονται σε παλιές εστίες, σε διάχυτες ινωματώσεις. Ουλές, καταλαβαίνετε. Είστε άρρωστος από παλιά, Κάστορπ» (σ. 249). Τα συμπτώματα της νέας διάβρωσης της ασθένειας, που σχετίζονται με τον έρωτα του Χανς για την Κλαούντια, μπορεί να τα ακούσει ο Μπέρενς την ίδια στιγμή, και όταν τελικά εμφανίζεται η ακτινογραφία, «ο οπτικός έλεγχος επιβεβαίωσε τα συμπεράσματα που έβγαλε ο Μπέρενς όταν τον ακροάστηκε ... Ο Χόφρατ είχε δει τόσο τις παλιές όσο και τις καινούργιες εστίες» (σ. 302). Θα έχουμε να πούμε περισσότερα για την αιτιολογία της ασθένειας του Χανς καθώς προχωρούμε.

15 «Τα μάγουλά του ... ήταν πραγματικά μαβιά» (σ. 66). Το κοκκίνισμα του Μπέρενς είναι ένα από τα μοτίβα που τον συνοδεύουν σε ολόκληρο το μυθιστόρημα.

16 Θα πρέπει να αναφερθούμε στην ειρωνεία που εμπεριέχεται στην υπόσχεση που δίνει ο Γιόακιμ όταν λέει στον Χανς ότι «θα 'σαι εντάξει ύστερ' από λίγο». Το να είναι κανείς «εντάξει» σ' αυτό το γλωσσικό περιβάλλον σημαίνει να συνειδητοποιήσει ότι είναι άρρωστος και ν' αρχίσει να συνηθίζει τα συμπτώματα της φυματίωσης.

17 Ακόμη κι όταν ο Χανς αποφασίζει, όχι χωρίς λόγο, να ακολουθήσει το κα-

θημερινό πρόγραμμα των φυματικών ασθενών του σανατορίου και αγοράζει τις κατάλληλες κουβέρτες ώστε να μπορεί να κάνει την κούρα της ανάπαυσης στο μπαλκόνι, εξακολουθεί να επιμένει να αποδίδει την αδυναμία του στην αναιμία (σ. 142). Κατά παρόμοιο τρόπο, όταν την πρώτη μέρα που φτάνει εκεί ανακαλύπτει λίγο αίμα όταν βήχει στο μαντίλι του, «δεν είχε τη δύναμη να το σκεφτεί, μ' όλο που φοβότανε αρκετά για τον εαυτό του κι από τη φύση του είχε μια τάση προς την υποχονδρία» (σ. 109). Οι επιπτώσεις αυτού του περιστατικού είναι αρκετά σύνθετες. Το γεγονός ότι ο Κάστορπ δεν σκέφτεται το αίμα, το κάνει να φαίνεται λιγότερο σημαντικό απ' ό,τι είναι, ιδιαίτερα από τη στιγμή που μας γίνεται γνωστό ότι είναι άτομο που ανησυχεί πολύ για τον εαυτό του. Ωστόσο, με την ίδια φράση, η αναφορά στην υποχονδρία του Χανς μας προδιαθέτει να μην πάρουμε τα συμπτώματα και τα παράπονά του τόσο σοβαρά όσο θα είχαμε κάνει ίσως σε άλλη περίπτωση.

[18] Όταν φτάνει ο Τζέιμς, παίρνει το βραδινό του αργά στο εστιατόριο του σανατορίου μαζί με τον Χανς, όπως ακριβώς είχε φάει ο Χανς με τον Γιόακιμ όταν είχε πρωτοφτάσει. «Ο Τζέιμς έφαγε και ήπιε με πολύ όρεξη, όπως το συνήθιζε άλλωστε» (σ. 588), όπως και ο Χανς που κανονικά «έτρωγε με μεγάλη όρεξη ... πάντοτε έτρωγε πολύ, από καθαρό αυτοσεβασμό, ακόμη κι όταν δεν πεινούσε» (σ. 23). Μαθαίνουμε ότι κατά τη διάρκεια του δείπνου οι κρόταφοι του Τζέιμς ήταν πρησμένοι, κι αυτό μας θυμίζει το γεγονός ότι το πρόσωπο του Χανς «ήταν φωτιά» στο εστιατόριο την πρώτη βραδιά που πέρασε στο σανατόριο (σ. 24). Ο Τζέιμς ξεσπάει σε δυνατά γέλια, πράγμα παράξενο και καθόλου χαρακτηριστικό γι' αυτόν: «Σχεδόν ρουθούνισε, μα συνήλθε και συγκρατήθηκε αμέσως, τρομοκρατημένος· έβηξε και προσπάθησε όσο μπορούσε να συγκαλύψει το παράλογο ξέσπασμα» (σ. 589). Και ο Χανς είχε γελάσει πολύ την πρώτη βραδιά του στο Μπέργκχοφ, πρώτα όταν είχε ακούσει για τις σορούς που τις μετέφεραν με έλκυθρα και μετά σε όλη τη διάρκεια του δείπνου: «Τον Χανς τον ξανάπιασαν τα γέλια, γέλασε κι ο εξάδελφός του» (σ. 25). Η γλώσσα του Τζέιμς «κολλούσε λίγο» και «η κούρασή του έγινε στο τέλος τόσο αβάσταχτη, ώστε κατά τις δέκα και μισή η βραδιά έληξε κι εκείνος μόλις και μετά βίας κατόρθωσε να συγκεντρώσει την προσοχή του όταν τον σύστησαν στον ... δόκτορα Κροκόβσκι» (σ. 590). Το ίδιο είχε συμβεί και με τον Χανς. Την ώρα που έτρωγαν, ο Γιόακιμ ξαφνικά συνειδητοποίησε ότι «τον εξάδελφό του ετοιμαζόταν να τον πάρει ο ύπνος, ότι στην πραγματικότητα μισοκοιμότανε» (σ. 26). Κι όταν, την ώρα που έφευγαν από το εστιατόριο, τα δυο ξαδέλφια συνάντησαν τον ίδιο δόκτορα Κροκόβσκι, «ήταν συγκινητικό θέαμα να παρακολουθεί κανείς τον Χανς Κάστορπ να προσπαθεί να κατανικήσει τη νύστα του και να είναι ευγενικός» (σ. 27). Μπορούμε να κάνουμε πολύ περισσότερους παραλληλισμούς. Όταν τους πρωτοσυναντά, η προϊσταμένη λέει τόσο στον Χανς (σ. 230) όσο και στον Τζέιμς (σσ. 594-95) ότι είναι άρρωστοι. Ο Τζέιμς νιώθει σχεδόν αμέσως να έλκεται από μια κάποια φράου Ρέντις (σ. 597), όπως ακριβώς ο Χανς είχε αρχίσει να ερωτεύεται την Κλαούντια Σωσά πολύ πριν το συνειδητοποιήσει. Ο Τζέιμς κάνει ερωτήσεις στον Μπέρενς για το ανθρώπινο σώμα (σ. 598) με τον ίδιο εξυψωτικό και ποιητικό τόνο που είχε χρησιμοποιήσει παλαιότερα ο Χανς, όταν έκανε τις δικές του ερωτήσεις πάνω στο ίδιο θέμα (σ. 365), αποκαλύπτοντας τις απαρχές της έγνοιας του τόσο για την ασθένεια όσο και για την Κλαούντια, και ο Μπέρενς απαντά και στους δύο με τον ίδιο

ακριβώς αναγωγιστικό, πεζό, υλιστικό τρόπο (σ. 365· 598-99). «"Βεβαίως, φυσικά", ήταν η απάντηση του προξένου» στο εκκεντρικό λογύδριο του Χόφρατ. «Το επόμενο πρωί είχε εξαφανιστεί» (σ. 599), όχι όμως προτού περάσει από ιατρική εξέταση με το πρόσχημα της συζήτησης με τον αρχίατρο για την κατάσταση του Χανς. Κι εμείς τι συμπέρασμα βγάζουμε; Θα πούμε ότι και ο Τζέιμς, εντέλει, ήταν άρρωστος; Ή μήπως οι εκτεταμένοι παραλληλισμοί με την περίπτωση και τη συμπεριφορά του Χανς υπαινίσσονται ότι ο νεαρός μηχανικός δεν ήταν άρρωστος; Η ασθένειά τους, εάν πρόκειται για ασθένεια, είναι σωματικής ή ψυχολογικής φύσεως; Πρόκειται για επίμαχα ερωτήματα που θα συζητήσουμε, παρ' ότι εν συντομία, στη συνέχεια.

[19] Είναι επίσης σχετικό το επεισόδιο με τη γυναίκα που την είδαν να βγαίνει από το δωμάτιο ενός ασθενούς —του δικηγόρου Άινχουφ— σε προχωρημένη νυχτερινή ώρα. Το γεγονός ήταν «σκανδαλώδες· όχι μόνο για το κοινό αίσθημα, αλλά ακόμη περισσότερο για την προσωπική ηθική του Χανς Κάστορπ, και αρνητικό για τις πνευματικές του προσπάθειες» (σ. 408). Στο τέλος, όμως, ο Χανς παύει να είναι πλέον ικανός για τέτοιου είδους αντιδράσεις.

[20] Το περιστατικό αυτό σαφώς συνδέεται με τα αρχικά βιώματα του Χανς, όχι μόνο μέσω της νύξης που κάνει για τη μουσική, αλλά και επειδή ο Mann τονίζει τις δραστηριότητες των Ρώσων και την αδιαφορία του Χανς γι' αυτούς: «Man hörte das Ehepaar vom schlechten Russentisch. ... Und Hans Castorp nahm Seitenlage ein, in Erwartung des Schlafes» (σ. 279). (Γερμανικά στο κείμενο [Σ.τ.Μ.])

[21] Έχω προσπαθήσει να δείξω πόσο έντονα διφορούμενη είναι η αιτιολογία της ασθένειας όλων των βασικών χαρακτήρων του μυθιστορήματος στο «Getting Used to Not Getting Used to It: Nietzsche in *The Magic Mountain*», *Philosophy and Literature* 5 (1981): 73-89. Ωστόσο, σ' εκείνο το άρθρο είχα προχωρήσει σε έναν πολύ κάθετο διαχωρισμό μεταξύ της περίπτωσης του Χανς και εκείνης των υπόλοιπων χαρακτήρων, και θα ήθελα να παρουσιάσω μια πιο μετριοπαθή άποψη στα όσα ακολουθούν.

[22] Stock, «*Magic Mountain*», σ. 501.

[23] Η άποψη αυτή έρχεται σε αντίθεση με εκείνη του C. J. Reed, *Thomas Mann: The Uses of Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1974), ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Mann, αρχικά, είχε συλλάβει ως αίτιο της ασθένειας του Χανς τις ερωτικές του φαντασιώσεις, κατά τρόπο φροϋδικό, στη συνέχεια όμως, αφού δούλεψε το μυθιστόρημα για πάνω από μια δεκαετία, αποφάσισε να την αποδώσει στην «κενότητα» της εποχής στην οποία έζησε ο Χανς. Ο Reed θεωρεί ότι και οι δύο απόψεις είναι παρούσες στο μυθιστόρημα και ερμηνεύει την παρουσία τους εξελικτικά. Θεωρεί μη πειστική την ύστερη άποψη (σ. 235). Όμως ακόμη λιγότερο πειστικό είναι το να τηρούσε ο Mann μη διφορούμενη στάση ως προς τα αίτια και τη φύση της ασθένειας του Χανς. Το ιατρικό ιστορικό της οικογένειας του Χανς, όπως είδαμε, υποδηλώνει ότι η αρρώστια είναι στέρεα θεμελιωμένη και σε οργανικούς παράγοντες. Παρομοίως, ο Reed θεωρεί την «προσμονή της επιστροφής της Κλαούντια [ως] τον πραγματικό λόγο για τον οποίο ο Χανς Κάστορπ δεν δέχεται να φύγει από το σανατόριο, όταν ο Μπέρενς του δηλώνει ότι έχει θεραπευτεί» (σσ. 248-49), και έτσι καταλήγει σε μια ψυχοσωματική ερμηνεία της ασθένειας του Χανς. Όμως παρ'

όλο που μια τέτοια ερμηνεία είναι αναμφισβήτητα ορθή στο βαθμό που ισχύει, η ισχύς της δεν φτάνει αρκετά μακριά. Το να πούμε ότι ο Μπέρενς «δηλώνει» ότι ο Χανς «θεραπεύτηκε» σημαίνει απλούστευση των πραγμάτων χωρίς δικαιολόγηση. Στη διάρκεια του επεισοδίου κατά το οποίο εξελίσσεται αυτή η σκηνή, βλέπουμε ότι ο Μπέρενς είναι ήδη οργισμένος όταν πάνε να τον επισκεφθούν τα δύο ξαδέλφια. Καπνίζει, κάτι που πάντα του φέρνει «μελαγχολία», και βράζει από θυμό εξαιτίας της ερωτικής σχέσης μεταξύ δύο ασθενών του, τους οποίους αναγκάστηκε να διώξει μαζί με τον τρίτο ασθενή που, από ζήλια, είχε αποκαλύψει τη σχέση τους (σ. 568). Εκείνη τη στιγμή, μπαίνει ο Γιόακιμ στο εξεταστήριο και του δηλώνει ότι, ανεξάρτητα από το τι σκέφτεται ο Μπέρενς, εκείνος σταματάει τη θεραπεία του και επιστρέφει στο στρατό. Ο Μπέρενς ταράζεται και τα χάνει. Επιτίθεται φραστικά στον Κάστορπ, κι όταν αυτός του λέει ότι *ο ίδιος* δεν θα φύγει χωρίς την άδεια του γιατρού, ο Μπέρενς τον εξετάζει βιαστικά και του λέει, απλά, σαν να μην συμβαίνει τίποτα, ότι «θεραπεύτηκε». Αργότερα, αντικρούει την προηγούμενη διάγνωσή του για τα αίτια του πυρετού του Χανς (σ. 572) στην οποία, αφού ηρεμήσει, επιστρέφει χωρίς να δώσει εξηγήσεις ή να ζητήσει συγγνώμη (σ. 646). Η εξέταση που κάνει, όπως είπαμε, δεν είναι σοβαρή: «Άρχισε να χτυπάει με τ' ακροδάκτυλα και έστησε αυτί. Δεν υπαγόρευσε [όπως κάνει πάντοτε]. Τέλειωσε αρκετά γρήγορα». Πρόκειται, αντίθετα, για ένα έντονο ξέσπασμα θιγμένης υπερηφάνειας, και δεν καταλήγει σε κάποια σαφή δήλωση πως ο Χανς έχει θεραπευτεί. Ωστόσο, ο λόγος για τον οποίο αποφασίζει ο Χανς να μείνει, παρά την επίσημη ανακοίνωση του γιατρού, είναι άλλο ζήτημα.

[24] Weigand, «*Magic Mountain*», σ. 63.

[25] Ο C. E. Williams, παραδείγματος χάριν, στο «Not an Inn, but a Hospital» (στο Harold Bloom [επιμ.], *Thomas Mann's «The Magic Mountain»: Modern Critical Interpretations* [New Haven: Chelsea, 1986], σ. 39) γράφει ότι «υπό την επήρεια εξωγενών δυνάμεων, μία κατ' αρχήν ευτελής ύλη καθαίρεται και μετασχηματίζεται σε κάτι υψηλότερο». Τούτο, ωστόσο, μου δίνει την εντύπωση μιας υπερβολικά αναμφίβολης ανάγνωσης της προόδου του Κάστορπ πάνω στο βουνό και μιας υπερβολικά απλουστευμένης ερμηνείας όσον αφορά τη φύση του νέου. Η ύλη του δεν είναι «ευτελής» με την έννοια που έχει κατά νου ο Williams — αυτό είναι ακριβώς ένα από τα ζητήματα που θέτει ο Mann: ο Χανς δεν έβλεπε «κανένα θετικό στοιχείο στο να καταβάλει κάποια προσπάθεια», είχε ερωτευτεί τον Πριμπισλάβ Χίπε και γι' αυτόν το λόγο (ή ως αποτέλεσμα αυτού του γεγονότος) εμφάνισε την πρώτη «υγρή εστία» του, σημάδι πως δεν ανήκε στα πεδινά, πως ήταν εκτεθειμένος στο θάνατο από τη νεότητά του, και ούτω καθεξής. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για ένα ασυνήθιστο άτομο, παρά το ότι μοιάζει εντελώς καθημερινό· όμως η ειρωνεία του Mann, την οποία θα συζητήσουμε στη συνέχεια, δεν μας επιτρέπει να καταλήξουμε στο ότι είναι *μόνο* ασυνήθιστο άτομο. Μια κλασική παρουσίαση της άποψης ότι ο Χανς επιτυγχάνει μια υπέρβαση αντιθέτων την οποία κανείς από τους υπόλοιπους ασθενείς δεν είναι σε θέση να επιτελέσει υπάρχει στο Jens Rieckman, *«Der Zauberberg»: Eine geistige Autobiographie Thomas Manns* (Stuttgart: Heinz, 1977). Βλ. επίσης, μεταξύ άλλων, Walther Weiss, *Thomas Manns Kunst der sprachlichen und thematischen Integration*, Hefte zur Zeitschrift *Wirkendes Wort* 13

(Düsseldorf: Schwann, 1964), και Theodore Ziolkowski, *Dimensions of the Modern Novel* (Princeton: Princeton University Press, 1969).

[26] Για το επεισόδιο στο σύνολό του, βλ. Ludwig Völker, «"Experiment", "Abenteuer", "Traum" in Thomas Manns Roman *Der Zauberberg:* Struktur-Idee-Tradition», στο Heinz Saueressig (επιμ.), *Besichtigung des Zauberbergs* (Biberach: Wege und Gestalten, 1974), σσ. 157-82. Ο Reed, στο *Thomas Mann*, συμφωνεί με την περιγραφή του Mann ότι η πρόταση με πλάγιους χαρακτήρες «Για χάρη της καλοσύνης και της αγάπης, ο άνθρωπος δεν θα πρέπει να αφήσει το θάνατο να κυριαρχήσει στις σκέψεις του», που προφέρει ο Χανς στο όνειρό του όταν χάνεται στη χιονοθύελλα (σ. 677), συνιστά το *Ergebnissatz* [πόρισμα — γερμανικά στο κείμενο (Σ.τ.Μ.)] του μυθιστορήματος (Thomas Mann, *Fragment über das Religiöse*, στο *Gessammelte Werke*, τόμ. ii [Frankfuft: Fischer, 1960], σ. 423 κεξ). Ο Reed θεωρεί ότι «ο ίδιος ο Mann ήταν εντελώς σαφής ως προς το ότι ο Χανς Κάστορπ εμφανίζει μία θετική εξέλιξη, η ουσία της οποίας βρίσκεται στο κεφάλαιο "Schnee" ["Χιόνι" (Σ.τ.Μ.)] και ότι το νόημα αυτού του κεφαλαίου είναι το μήνυμα του μυθιστορήματος, το εξωγλωσσικό στοιχείο που ήδη παίρνει μαζί του ο αναγνώστης από την ανάγνωσή του» (σ. 254).

[27] Βλ. Jürgen Scharfschwerdt, *Thomas Mann und der deutsche Bildungsroman* (Stuttgart: Kohlhammer, 1967), σ. 142 κεξ.

[28] Jill Anne Kowalik, «Sympathy with Death: Hans Castorp's Nietzschean Resentment», *German Quarterly* 58 (1985): 27-48. Η Kowalik επιχειρεί μια καθαρά αρνητική ανάγνωση του Κάστορπ, ως ανθρώπου που δεν μπορεί να ξεπεράσει την πικρία του. «Το *Zauberberg*» γράφει, «δεν αφηγείται το πώς ένας αντιπροσωπευτικός νέος φτάνει στο σημείο να συνθέσει δύο αντιθετικές δυνάμεις, αλλά μάλλον τεκμηριώνει τις συνέπειες που αντιμετωπίζουν οι άνθρωποι οι οποίοι δεν μπορούν ή δεν θέλουν να αναγνωρίσουν τα στοιχεία της ταυτότητάς τους ... Ο Κάστορπ αφήνει το μαγικό βουνό έχοντας μια αίσθηση πικρίας ακόμη πιο έντονη απ' ό,τι όταν ανέβηκε ... αλλά δεν φεύγει ως άνθρωπος που έχει ωριμάσει πνευματικά ή συναισθηματικά» (σσ. 28, 40). Επιπλέον, ο Χανς επιστρέφει στον εύκολο ουμανισμό του Σετεμπρίνι από τη στιγμή που τελειώνει το όραμά του στο χιόνι, παρά τις διακηρύξεις του ότι απελευθερώθηκε και από τους δύο «παιδαγωγούς» του, όχι μόνο τον Σετεμπρίνι αλλά και τον Νάφτα, τον ηδονιστικό Ιησουίτη που μάχεται τον Σετεμπρίνι για την κατάκτηση της διανοούμενης ψυχής του Χανς και ο οποίος, φυσικά, έχει επίσης προσβληθεί από την αρρώστια. Κοντολογίς, δεν του συμβαίνει κάτι ιδιαίτερο πάνω στο βουνό. Με δεδομένη την άποψή μου ότι το μυθιστόρημα ανθίσταται σε όλες τις μονοδιάστατες προσεγγίσεις αυτού του είδους, θεωρώ το άρθρο της Kowalik, παρ' ότι αρκετά ελκυστικό, τελικά ανεπαρκές.

[29] Για την αφηγηματική αμφισημία βλ. Francis Bulhof, *Transpersonalismus und Synchronizität: Wiederholung als Strukturelement in Thomas Manns «Zauberberg»* (Groningen: Drukkerij van Denderen, 1966).

[30] Ο Paul Friedländer, *Plato*, 2η έκδ., τόμ. I (Princeton: Princeton University Press, 1969), σ. 137, παρατηρεί ότι η ειρωνεία του Mann έχει μεγάλη ομοιότητα με την ειρωνεία του Πλάτωνα. Ολόκληρο το κεφάλαιο για την πλατωνική ειρωνεία του Friedländer ενθαρρύνει τον περαιτέρω προβληματισμό, αλλά ο Friedländer δεν

αναζητεί αρκετά συστηματικά τις συνδέσεις τις οποίες υπαινίσσεται, και τελικά ικανοποιείται με κάποιες γενικότητες. Αναμφίβολα το γεγονός αυτό έκανε τον R. B. Rutherford στο *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), σ. 77 σημ. 20, να περιγράψει τα όσα λέει ο Friedländer για την ειρωνεία του Πλάτωνα ως «χρήσιμα, αν και κάπως μυστικιστικά».

[31] Η φράση είναι από το δοκίμιο του Richard Rorty «Philosophy as a Kind of Writing», στο *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

[32] Arthur C. Danto, «Philosophy as/and/of Literature», στο *The Philosophical Disenfranchisement of Art* (New York: Columbia University Press, 1986), σ. 154.

[33] Στα έργα της πρώτης περιόδου του Πλάτωνα συγκαταλέγω τα ακόλουθα με αλφαβητική σειρά: *Απολογία, Χαρμίδης, Κρίτων, Εὐθύφρων, Ἱππίας ἐλάσσων, Ἴων, Λάχης, Πρωταγόρας*. Λίγο μεταγενέστερα αυτών των διαλόγων, αλλά σχετικά και αναφερόμενα σε προβλήματα που τίθενται από αυτούς, παρέχοντας ωστόσο κάποιες πρώτες προσπάθειες για νέες λύσεις, είναι τα ακόλουθα έργα: *Γοργίας, Ἱππίας μείζων, Λύσις, Μενέξενος, Μένων*. Στα έργα της μέσης περιόδου του Πλάτωνα συγκαταλέγω τα ακόλουθα, με πιθανή χρονολογική σειρά: *Συμπόσιον, Φαίδων, Πολιτεία, Εὐθύδημος, Κρατύλος, Παρμενίδης, Φαῖδρος, Θεαίτητος*. Στα έργα της ύστερης περιόδου του Πλάτωνα συμπεριλαμβάνονται, και πάλι με πιθανή χρονολογική σειρά, τα εξής: *Τίμαιος, Κριτίας, Σοφιστής, Πολιτικός, Φίληβος, Νόμοι*.

Ο κατάλογός μου ακολουθεί αρκετά πιστά εκείνον του Leonard Brandwood, *A Word Index to Plato* (Leeds: W. S. Maney and Son, 1976), σ. xvii. Δεν διαφέρει, εξάλλου, και πολύ από τον κατάλογο που παρουσιάζεται στο Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), σσ. 46-47 [Το σύνολο σχεδόν των σχετικών αποσπασμάτων από το βιβλίο του Βλαστού παρατίθεται σε μετάφραση Παύλου Καλλιγά από το Γρηγόρης Βλαστός, *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος* (Αθήνα: Εστία, 1993) και η παραπομπή στη σελίδα δίδεται σε αγκύλη δίπλα από την αντίστοιχη της αγγλικής έκδοσης (Σ.τ.Μ.)]. Όμως σε αντίθεση με τον Βλαστό, που συγκαταλέγει τον *Γοργία* στους κεντρικούς διαλόγους της πρώτης περιόδου, εγώ, όπως και ο Brandwood, τοποθετώ τον *Γοργία* στους διαλόγους της δεύτερης (της ενίοτε ονομαζόμενης και «μεταβατικής») περιόδου. Για τον Βλαστό είναι σημαντικό το να τοποθετήσει τον *Γοργία* στους διαλόγους της πρώιμης περιόδου, για να μπορέσει να ερμηνεύσει τη διδασκαλία του έργου σαν να εκφράζει τις απόψεις του «ιστορικού» Σωκράτη — η ανασυγκρότηση των οποίων αποτελεί έναν από τους στόχους του σε αυτό το βιβλίο. Το κύριο επιχείρημά του γι' αυτή την ταξινόμηση είναι ότι στον *Γοργία* αναπτύσσεται η ελεγκτική μέθοδος του Σωκράτη «με μεγάλη αυτοπεποίθηση», όπως σε κανένα άλλο έργο της δεύτερης ομάδας (σ. 47 [92] σημ. 8). Αυτό όμως δεν ισχύει. Ο έλεγχος, η παραδοσιακή μέθοδος ερωταπόκρισης του Σωκράτη, χρησιμοποιείται βασικά στον *Μένωνα* καθώς και στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας* (για να ενισχύσει την άποψή του, ο Βλαστός θεωρεί ότι το βιβλίο αυτό γράφτηκε ξεχωριστά από το υπόλοιπο έργο και μαζί με τους άλλους διαλόγους της πρώιμης περιόδου — άποψη που δεν είναι καθόλου πειστική).

Μία ριζικά διαφορετική χρονολογική σειρά για τους «σωκρατικούς» διαλόγους του Πλάτωνα εμφανίζεται στο Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Τα κύρια σημεία της άποψής του εμπεριέχονται σε σειρά άρθρων που χρονολογούνται από το 1981. Βλ. συγκεκριμένα «Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues», *Journal of the History of Philosophy* 85 (1988): 541-49. Βλ. επίσης Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Commentationes humanarum literarum 70 (Helsinki: Societas Scientiarium Fennica, 1982), συμπληρωμένο τώρα από το «Platonic Chronology», *Phronesis* 34 (1989): 1-26.

34 Ο *βασιλεύς* ήταν υπεύθυνος για τις θρησκευτικές λειτουργίες του κράτους των Αθηνών, άρα και για τις μηνύσεις που αφορούσαν θρησκευτικά ζητήματα (πρβλ. *Πολ.* 290e6). Ο Σωκράτης κατηγορήθηκε ότι δεν πίστευε στους θεούς της πόλης και ότι εισήγαγε καινά δαιμόνια (πρβλ. *Άπολ.* 24b8-c1 και Ξενοφών, *Άπολ. Σωκρ.* 10), άρα επρόκειτο για μήνυση που αφορούσε *ασέβεια* και ενέπιπτε στη δικαιοδοσία του *βασιλέως*. Το ίδιο συνέβη και με τη μήνυση του Ευθύφρονα, αφού ο φόνος εθεωρείτο *μίασμα*, το οποίο προσέβαλε ολόκληρες οικογένειες και κοινότητες. Βλ. επίσης Richard J. Klonoski, «The Portico of the Archon Basileus: On the Significance of the Setting of Plato's *Euthyphro*», *Classical Journal* 81 (1986): 130-37.

35 Πλάτων, *Εύθφ.* 4a-b. Βλ. John Burnet (επιμ.), *Plato's «Euthyphro», «Apology of Socrates», and «Crito»* (Oxford: Clarendon Press, 1924), σ. 21.

36 James A. Arieti, *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama* (Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1991), σσ. 143, 144, 148. Παρ' ότι ο Arieti έχει δίκιο που δίνει έμφαση στη σημασία της «αυταπάτης» του Ευθύφρονα συνολικά στο διάλογο, υποτιμά σε πολύ μεγάλο βαθμό την εγγενή σημασία της διαλεκτικής συζήτησης.

37 R. E. Allen, *Plato's «Euthyphro» and the Earlier Theory of Forms* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), σ. 5.

38 Οι «εισαγωγές» σε διαλόγους όπως οι *Λάχης*, *Χαρμίδης*, *Πρωταγόρας*, *Λύσις* και *Ἱππίας μείζων* καταλαμβάνουν από το ένα πέμπτο έως και το μισό τμήμα των έργων. Ακόμη και το να τις ονομάσουμε «εισαγωγές» σημαίνει ότι κάνουμε μια αμφιλεγόμενη επιλογή ως προς τον κύριο σκοπό κάθε διαλόγου (πρβλ. την περιγραφή του George Grote για «τον πλατωνικό σκοπό» του *Εὐθύφρονος*: «η αναζήτηση της γενικής ιδέας του ιερού» [*Plato and the Other Companions of Socrates*, τόμ. 1 (London: Russel, 1865), σ. 317]) και συνεπώς ότι υιοθετούμε μία αμφισβητήσιμη προσέγγιση της ερμηνείας των έργων πριν ακόμη αρχίσουμε να τα διαβάζουμε.

39 Ένας σύντομος κατάλογος τέτοιων έργων θα περιελάμβανε τα ακόλουθα: Arieti, *Interpreting Plato*· Charles L. Griswold Jr. (επιμ.), *Platonic Writings/Platonic Readings* (New York: Routledge, 1988), ένας ενδιαφέρων τόμος που φέρνει αντιμέτωπους εκείνους που θεωρούν πάρα πολύ σημαντική τη διαλογική μορφή με εκείνους που προτιμούν να την αγνοούν, παρ' ότι το βιβλίο δεν κατορθώνει, τελικά, να οδηγήσει τους συγγραφείς του σε διάλογο μεταξύ τους· James C. Klagge and Nicholas D. Smith (επιμ.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues* (*Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 [1992]: Supplement), με πολύ σχολαστική βιβλιοκρισία από τον Stephen G. Salkever στο *Bryn Mawr Classical Review* (ηλεκτρονική έκδοση, 1992)· Gerald A. Press (επιμ.), *Plato's Dialogues: New Studies and*

Interpretations (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993), το οποίο κυρίως διαφωνεί με την αποκλειστική προσήλωση στα επιχειρήματα του Πλάτωνα· David Roochnik, *The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of the Logos* (New York: Routledge, 1990), το οποίο δεν ασχολείται πρωτίστως με τη διαλογική μορφή, αλλά κάνει περιστασιακά ορισμένα υπερβολικά σχόλια σχετικά με αυτήν· Kenneth Seeskin, *Dialogue and Discovery: A Study in Socratic Method* (Albany: State University of New York Press, 1987), μια ισορροπημένη συζήτηση πλήθους μεθοδολογικών και ουσιωδών θεμάτων· και C. Jan Swearingen, «Dialogue and Dialectic: The Logic of Conversation and the Interpretation of Logic», στο Tullio Maranhâo (επιμ.), *The Interpretation of Dialogue* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

[40] Μπορεί κανείς να βρει τα σωζόμενα αποσπάσματα των πρώτων Σωκρατικών, με εξαίρεση εκείνα του Αισχίνη, στο Carlo Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae* (Rome: Bibliopolis, 1990). Για τον Αισχίνη βλ. Heinrich Dittmar, *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker* (Berlin: Weidmann, 1912). Βλ. επίσης A. E. Taylor, «Aeschines of Sphettos», στο *Philosophical Studies* (London: Macmillan, 1934).

[41] Ο Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων*, 2.14.3, γράφει ότι ο Σίμων, ένας παπουτσής στο μαγαζί του οποίου σύχναζε ο Σωκράτης, «λέγεται ότι είναι ο πρώτος που συνέθεσε σωκρατικούς διαλόγους».

[42] Frederick Rosen, «Piety and Justice: Plato's *Euthyphro*», *Philosophy* 43 (1968): 109.

[43] Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), κεφ. 2. Βλ. επίσης το «Interpretive Essay» του Allan Bloom στη μετάφρασή του της *Πολιτείας* (New York: Basic Books, 1968) για μια πληρέστερη παρουσίαση της ανάγνωσης του έργου που προτείνει ο Strauss.

[44] Ανάμεσα στα πολλά βιβλία που ακολουθούν μια τέτοια προσέγγιση θα μπορούσε κανείς να αναφέρει τα Jacob Klein, *Plato's Trilogy: «Theaetetus», the «Sophist», and the «Statesman»* (Chicago: University of Chicago Press, 1977) και Ronna L. Burger, *Plato's «Phaedrus»: A Defense of a Philosophic Art of Writing* (Birmingham: University of Alabama Press, 1980): ο ίδιος ο τίτλος της Burger είναι ενδεικτικός της εν λόγω προσέγγισης, εν όψει της προφανούς πλατωνικής επίθεσης στη γραφή που παρακολουθούμε στον *Φαίδρο*.

Η προσέγγιση του Πλάτωνα από τον Strauss στηρίζεται σε μία άλλη αρχή: αφού ο Πλάτων έγραψε διαλόγους στους οποίους δεν εμφανίζεται ο ίδιος ως χαρακτήρας, «απέκρυψε τις απόψεις του» (*City and the Man*, σ. 59), και συνεπώς η απόσταση που δημιουργεί ανάμεσα στον ίδιο και στις απόψεις που εκφράζονται στα έργα του προκαλεί μία ειρωνεία που διαποτίζει τα πάντα. Αυτή η προσέγγιση υποστηρίχθηκε, μεταξύ άλλων, στο Stanley Rosen, *Plato's «Symposium»* (New Haven: Yale University Press, 1968), σ. xxv: «Πλατωνική ειρωνεία σημαίνει ότι κάθε δήλωση στο διάλογο θα πρέπει να γίνεται κατανοητή βάσει του δραματικού της πλαισίου». Σε αυτό, φυσικά, θα πρέπει να αντιτάξει κανείς ότι το ερώτημα πότε το ίδιο το πλαίσιο δεν αποτελεί προϊόν ενός είρωνα συγγραφέα δεν είναι ευκολότερο να απαντηθεί από εκείνο του νοήματος της εξεταζόμενης δήλωσης. Παρομοίως, ο Charles

C. Griswold Jr. θεωρεί ότι «Η απόσταση του Πλάτωνα από τους χαρακτήρες του παρέχει τη βάση της πλατωνικής ειρωνείας» (*Self-Knowledge in Plato's «Phaedrus»* [New Haven: Yale University Press, 1986], σ. 12). Θεωρώ υπερβολικά ακραία τη θέση αυτή, τόσο ως ερμηνεία της ειρωνείας όσο και ως ερμηνευτική αρχή για τη μελέτη του Πλάτωνα, εν μέρει για λόγους που αναφέρονται στο Christopher Rowe, «Platonic Irony», *Nova Tellus* 5 (1987): 83-101. Το άρθρο του Rowe, το οποίο περιέχει πολλές καλές επισημάνσεις, θεωρεί την πλατωνική ειρωνεία ως κάτι «που στην πραγματικότητα χρησιμεύει στο να ξεφουσκώνει τους ισχυρισμούς του ίδιου του συγγραφέα» (σ. 89) – ένα είδος ειρωνείας που μας θυμίζει την περιγραφή του Hermann Weigand (βλ. σ. 46 παραπάνω) για την ειρωνεία του Mann. Όμως ο Rowe, παρά την άποψή του ότι μια τέτοια ειρωνεία ισχύει γενικά για τους πλατωνικούς διαλόγους ως σύνολα (σ. 95), περιορίζεται κυρίως στα κείμενα εκείνα από τον *Φαῖδρο* στα οποία ο Πλάτων, σύμφωνα με την ερμηνεία του, συνδυάζει σοβαρά και παιγνιώδη στοιχεία. Έτσι, για παράδειγμα, θεωρεί ότι η αναφορά στο *δαιμόνιον* του Σωκράτη (242b8-d2) και στα ξυπόλυτα πόδια του (229a3-4), καθώς και το αστείο ποίημα για τον Έρωτα (252b8-9) και τα επαινετικά λόγια για τους ποιητές (245a1-8) στη Μεγάλη Ομιλία του Σωκράτη συνιστούν τέτοιους συνδυασμούς: «Με την εισαγωγή πραγματικών στοιχείων *παιδείας*, ο Πλάτων επαναφέρει τον εαυτό του στις κανονικές του διαστάσεις: παρά τα φαινόμενα, δεν σημαίνει ότι πρέπει να τον ακολουθούμε σε όλα τα πετάγματα της φαντασίας του, όπως αργότερα βάζει τον Σωκράτη να μας πει ευθέως» (σ. 98). Ωστόσο, η δυσκολία εδώ είναι ότι ένας τέτοιος συνδυασμός σοβαρότητας και παιχνιδιού δεν βοηθά κατά κανένα τρόπο τον Πλάτωνα να επιτύχει εκείνο που απ' ό,τι φαίνεται θέλει να κάνει στον *Φαῖδρο*, δηλαδή, να διαχωρίσει το γραπτό από τον προφορικό λόγο: παρόμοιοι συνδυασμοί εμφανίζονται κατά τρόπο εντελώς φυσικό και στα δύο αυτά μέσα.

[45] Οι σχολιαστές του διαλόγου δεν συμφωνούν ούτε καν για το εάν στην πορεία του δίδεται ή όχι ένας ορισμός για το όσιο. Ο Grote αρνείται ρητά ότι υπάρχει ορισμός της οσιότητας είτε στον *Εὐθύφρονα* είτε σε κάποιο άλλο πλατωνικό κείμενο (*Plato and the Other Companions of Sokrates*, 1:322). Στο J. Adam (επιμ.), *Platonis «Euthyphro»* (Cambridge: Cambridge University Press, 1890), σ. xii, υποστηρίζεται, αντιθέτως, ότι ο διάλογος κατορθώνει να ορίσει την οσιότητα ως τη σωστή υπηρεσία προς τους θεούς. Πιο πρόσφατα, ο W. G. Rabinowitz πρότεινε μία σύνθετη εσωτερική ανάγνωση του διαλόγου, με στόχο να δείξει ότι η οσιότητα εντέλει ορίζεται ως βοήθεια προς τους θεούς για το στοχασμό πάνω στις πλατωνικές Ιδέες («Platonic Piety: An Essay towards the Solution of an Enigma», *Phronesis* 3 [1958]: 108-20). Ο Allen, ωστόσο, επιβεβαιώνει με σιγουριά ότι «ο *Εὐθύφρων* καταλήγει σε αποτυχία: ο ορισμός της οσιότητας ούτε διατυπώνεται ούτε υποδηλώνεται. Δεν υπάρχει κάποια "μάσκα" που θα την τραβήξει κανείς από το διάλογο για να αποκαλύψει το πραγματικό του νόημα· το νόημά του είναι αποτυπωμένο πάνω στο πρόσωπό του» (*Plato's «Euthyphro» and the Earlier Theory of Forms*, σ. 6).

[46] Βλ. *Κρατ.* 396d4-8, όπου ο Σωκράτης ισχυρίζεται ότι η ενθουσιώδης πραγματεία του Ευθύφρονα για την ετυμολογία τον ενέπνευσε στις δικές του προσπάθειες. Στο 399a1 αποδίδεται σ' αυτόν η ίδια επιρροή, υπάρχουν δε αναφορές στο πάθος του για την ετυμολογία στα 400a1, 407d6-8, 409d1-2 και 428c7. Οι πλη-

ροφορίες αυτές δεν βοηθούν ιδιαίτερα στην ερμηνεία του *Ευθύφρονος*, αν και, επειδή δεν συνδέονται με τα όσα απασχολούν τον Ευθύφρονα στο συγκεκριμένο διάλογο, υποδηλώνουν αόριστα ότι ο Ευθύφρων μπορεί πράγματι να υπήρξε ιστορικό πρόσωπο.

[47] Αυτή η διαδικασία ακολουθείται, λόγου χάριν, στον *Κρίτωνα*, στον *Λάχη*, στον *Πρωταγόρα*, στον *Μένωνα* και στον *Ἱππία ἐλάσσονα*. Ακόμη και σε διαλόγους όπως ο *Γοργίας*, όπου φαίνεται ότι ο Σωκράτης παίρνει την πρωτοβουλία να διευθύνει τη συζήτηση, ο Πλάτων συνήθως του δίνει μια πολύ καλή δικαιολογία για να το κάνει: ο *Γοργίας* ξεκινάει με τον Καλλικλή να λέει στον Σωκράτη ότι, παρ' όλο που δεν πρόλαβε να πάει σε μια δημόσια συζήτηση στη διάρκεια της οποίας ο Γοργίας απάντησε σε κάθε ερώτηση που του τέθηκε για οποιοδήποτε θέμα, ο Σωκράτης θα μπορούσε να συναντήσει τον Γοργία και να τον ρωτήσει ιδιαιτέρως ό,τι θέλει. Η εικόνα του περιφερόμενου στην Αγορά Σωκράτη που απευθύνεται σχεδόν στην τύχη σε διάφορους ανθρώπους, αν και έχει κάποια (αμφισβητήσιμη) βάση στην *Ἀπολογία* (29d-30c, 31b), κυριαρχεί πολύ λιγότερο στους πλατωνικούς διαλόγους απ' ό,τι γενικώς πιστεύουμε. Για κάποια στοιχεία της εν λόγω διαμάχης βλ. Alexander Nehamas, «What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It?», *Review of Metaphysics* 46 (1992): 279-306.

[48] *Τὰς ἐν τῷ Λυκείῳ διατριβάς*, 2a1-2, πρβλ. *Εὐθύδ.* 271a1, *Συμπ.* 223d8, *Λυσ.* 203a1, *Φδρ.* και *Αἰσχ.* fr. 2: *ἐκαθήμεθα μὲν ἐπὶ τῶν θάκων ἐν Λυκείῳ, οὗ οἱ ἀθλοθέται τὸν ἀγῶνα διατιθέασιν.* Ο Σωκράτης φαίνεται ότι περνούσε περισσότερο χρόνο στο Λύκειο απ' ό,τι στην Αγορά, παρά τη μαρτυρία στην *Ἀπολ.* 17c8.

[49] Για το *δαιμόνιον* του Σωκράτη βλ. *Ἀπολ.* 31c7-d6, 40a2-b6· *Εὐθύδ.* 272e3-4· 496c3-5· *Θεαίτ.* 151a2-5· *Φδρ.* 242b9-c3, καθώς επίσης *Ἀλκ. Ι* 103a4-b1 και *Θεαγ.* 129e1-9. Βλ. επίσης Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* 1.1.2, 4· 4.8.1, 5, όπου το *δαιμόνιον* κατά περίσταση εκφράζεται είτε θετικά είτε αρνητικά· *Ἀπολ. Σωκρ.* 4, 13. Μεταγενέστερες συζητήσεις περί του *δαιμονίου*, οι οποίες προχωρούν πολύ περισσότερο από τα πενιχρά στοιχεία που μας δίνουν ο Πλάτων και ο Ξενοφών, υπάρχουν στον Πλούταρχο, *De genio Socratis* και στον Απουλήιο, *De deo Socratis*.

[50] Για αυτή την άποψη βλ. Burnet (επιμ.), *Plato's «Euthyphro», «Apology of Socrates», and «Crito»*, 5, καθώς και Klonoski, «The Portico of the Archon Basileus», σσ. 133-34.

[51] Για αυτή την άποψη βλ. Maurice Croiset (επιμ.), *Platon: Oeuvres complètes*, τόμ. 1 (Paris: Les Belles Lettres, 1920), σ. 179, καθώς και William D. Furley, «The Figure of Euthyphro in Plato's Dialogue», *Phronesis* 30 (1985): 201-8.

[52] Και τι σημαίνει η πρόβλεψη του Ευθύφρονα ότι ο Σωκράτης θα κερδίσει στο δικαστήριο; Ο Arieti, *Interpreting Plato*, σ. 144, γράφει ότι ο Ευθύφρων «παρουσιάζεται ως άνθρωπος με απόλυτη εμπιστοσύνη στις ικανότητές του. Αμέσως μετά, ο Ευθύφρων προβλέπει ότι η υπόθεση του Σωκράτη θα έχει θετική έκβαση (3e) – και συνειδητοποιούμε, μέσω της δραματικής ειρωνείας, πόσο καλός προφήτης είναι». Σύμφωνα με την άποψη του Ευθύφρονα, όπου επιτυχία σημαίνει αθώωση, η επισήμανση του Arieti είναι αποδεκτή. Είναι, όμως, τόσο σαφές ότι η υπόθεση του Σωκράτη δεν έχει θετική έκβαση, σύμφωνα με την οπτική του ίδιου του

Σωκράτη; Κατά τη διάρκεια της δίκης του, ο Σωκράτης αρνείται να εμπλακεί σε οποιαδήποτε άδικη πράξη και, δεδομένης της θέσης του ότι ο άδικος άνθρωπος δεν μπορεί να βλάψει τον δίκαιο, βγαίνει από αυτήν τη δίκη καταδικασμένος, αλλά παραμένοντας αλώβητος. Έτσι λοιπόν, από μια άλλη σκοπιά που εμπεριέχει επίσης το στοιχείο της ειρωνείας, η πρόβλεψη του Ευθύφρονα μπορεί να ήταν εντέλει σωστή!

[53] Η φράση του Ευθρύφρονα «*εάνπερ ακούωσί γέ μου λέγοντος*» υποδηλώνει ότι έχει συνηθίσει να μην τον παίρνουν και πολύ στα σοβαρά.

[54] *Μαθητής*: 5a4, a8, b5· *μάθω*: 15c12· *μαθών*: 15e6· *μεμαθηκότας*: 12e4. *Διδάσκειν*: 6d2, d10, e3, 7a4, 9a1, c3, d8, 11e3, 12e1, 14c1· *διδάσκαλος*: 5b2. *Σοφία, σοφός, σοφώτερος*: 5b1, 9a2, b3, 12a5 (δύο φορές), 14d4, 16a1. Πρβλ. *ειδέναι*: 15d4, e1.

[55] Ο αρχικός ορισμός βρίσκεται στο 6e10-7a1 και βελτιωμένος ελαφρά στο 9e1-3.

[56] Friedländer, *Plato*, 1:142.

[57] Gregory Vlastos, «The Paradox of Socrates», στο *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971), σ. 6.

[58] Laszlo Versenyi, *Socratic Humanism* (New Haven: Yale University Press, 1963), σ. 38.

[59] Seeskin, *Dialogue and Discovery*, σ. 78.

[60] Roslyn Weiss, «Euthyphro's Failure», *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): 437.

[61] Μόνο στο 14e8, προς το τέλος του διαλόγου, ο Ευθύφρων εμφανίζει τα πρώτα δείγματα ανυπομονησίας.

[62] Αυτή είναι η άποψη του Versenyi, *Socratic Humanism*, σ. 38.

[63] Σχετικά με τις κοινές αντιλήψεις περί Ησιόδου βλ. Ισοκράτης, *Βούσιρις*, 38, 4· Ευριπίδης, *Ἡρακλῆς μαινόμενος*, 1346.

[64] Versenyi, *Socratic Humanism*, σ. 38.

[65] Arieti, *Interpreting Plato*, σ. 143.

[66] Στην πραγματικότητα, υπάρχουν κάποιοι που διαφωνούν με αυτή την άποψη. Ο Διογένης Λαέρτιος (2.5.29) ισχυρίζεται ότι ο Ευθύφρων τελικά απέσυρε τη μήνυση κατά του πατέρα του μετά τη συζήτησή του με τον Σωκράτη! Βρήκε μάλιστα ένα σύγχρονο υποστηρικτή στο πρόσωπο του R. E. Allen: «Εάν ο Ευθύφρων επιμένει στη μήνυσή του, θα την υποβάλει άλλη μέρα· τώρα δεν περιμένει να δει τον *βασιλέα*. Η ενέργειά του, αν και όχι τα λεγόμενά του, δείχνει ότι άρχισε να μαθαίνει το μάθημα το οποίο είχαν σκοπό να τον διδάξουν τα ερωτήματα του Σωκράτη: ότι δηλαδή έχει άγνοια του θέματος για το οποίο πίστευε τον εαυτό του σοφό» (*Plato's «Euthyphro» and the Earlier Theory of Forms*, σ. 64). Η άποψη αυτή είναι εντελώς αβάσιμη: δεν ταιριάζει με τίποτα από όσα μας λέει ο διάλογος για το χαρακτήρα του Ευθύφρονα. Ο Allen, με την εντυπωσιακή επιβολή μιας κατά γράμμα ερμηνείας, θεωρεί ότι ο Ευθύφρων (παρά τον ισχυρισμό του Burnet για το αντίθετο [*Plato's «Euthyphro», «Apology of Socrates», and «Crito»*, σ. 2]) δεν μπορεί να έχει δει τον *βασιλέα* πριν ξεκινήσει η συνομιλία του με τον Σωκράτη («εάν ίσχυε κάτι τέτοιο, θα υπήρχε σίγουρα κάποιος υπαινιγμός στην εισαγωγή του διαλόγου, και δεν υπάρχει» [Allen, *Plato's «Euthyphro» and the Earlier Theory of Forms*,

σ. 64 σημ. 1]) και άρα ότι η ξαφνική αναχώρησή του από τη σκηνή δείχνει ότι άρχισε να επανεξετάζει την πράξη του. Περιττό να πούμε ότι είναι σαφές πως ο διάλογος απλώς δεν μας δίνει αρκετές πληροφορίες ώστε να αποφασίσουμε είτε το ένα είτε το άλλο όσον αφορά τη συνάντηση του Ευθύφρονα με τον *βασιλέα*. Το ζήτημα αυτό δεν εμπίπτει στα όσα αφορούν το διάλογο.

67 Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), σ. 16.

68 Michael Frede, «Plato's Arguments and the Dialogue Form», στο James C. Klagge and Nicholas D. Smith (επιμ.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992): Supplement, σ. 215.

69 Στο ίδιο, σ. 216.

70 Αυτή είναι, εάν την έχω κατανοήσει σωστά, η άποψη του Griswold στο *Self-Knowledge in Plato's «Phaedrus»*. Ο Griswold παρουσιάζει μια εξεζητημένη εκδοχή της προσέγγισης της ερμηνείας των διαλόγων από τον Strauss και αρνείται ρητά ότι η ειρωνεία, όπως και άλλα λογοτεχνικά και δραματικά τεχνάσματα, αποτελούν «στρατήγημα για τη δημιουργία ενός απρόσιτου "εσωτερικού δόγματος" ή "μυστικής διδασκαλίας"». Όμως αυτή η έννοια της πλατωνικής ειρωνείας είναι πολύ ευρύτερη από τη δική μου. Η πλατωνική ειρωνεία, για τον Griswold, «εξαρτάται από τη διαφορά ανάμεσα στο γεγονός ότι ο διάλογος είναι γραπτός και το γεγονός ότι αυτό που είναι γραμμένο υποτίθεται ότι είναι ένας άγραφος προφορικός διάλογος» και χρειάζεται να υπάρξει μία διάκριση «ανάμεσα στη φαινομενική σημασία ενός ορισμένου χωρίου και τη σημασία που έχει ως μέρος ενός ευρύτερου όλου» (σ. 13). Η πλατωνική ειρωνεία, δηλαδή, συνίσταται γενικά στο γεγονός ότι ο ίδιος ο Πλάτων δεν εμφανίζεται στα έργα του – και όχι, όπως εγώ υποστήριξα, στο ότι τοποθετεί τους αναγνώστες του στην ίδια θέση στην οποία τοποθετεί τους χαρακτήρες που ζητεί από τους αναγνώστες να περιφρονήσουν. Η «διαλογική» προσέγγιση που υποστηρίζει ο Griswold «επιμένει ότι τα διάφορα επίπεδα λόγων και πράξεων πρέπει να ενσωματωθούν στην ερμηνεία» (σσ. 13-14). Η δική μου άποψη είναι ότι, παρ' όλο που οι διάλογοι εξαρτώνται από τη δράση καθώς και από το επιχείρημα, δεν υπάρχει εκ των προτέρων λόγος να υποθέσουμε ότι κάθε πράξη έχει ουσιαστική σημασία για την ερμηνεία του διαλόγου (όπως και δεν υπάρχει λόγος να θεωρήσουμε ότι όλα όσα λέγει κάποιος σε ένα διάλογο είναι ουσιώδη για την κατανόησή του). Εάν είναι ή όχι εξαρτάται από το κατά πόσον μπορούν να ερμηνευθούν ως σχετικά με το έργο, και τούτο μπορεί να αποφασιστεί μόνο κατά περίπτωση.

71 Βλ., παραδείγματος χάριν, *Πρωτ.* 351b-359a, *Μεν.* 77b-78b. Γύρω από αυτό το ζήτημα έχει αναπτυχθεί τεράστια φιλολογία. Μία καλή ενδεικτική βιβλιογραφία υπάρχει στο Richard Kraut (επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato* (New York: Cambridge University Press, 1992).

72 Μία τέτοια άποψη αποδίδεται στον Nietzsche από το Randall Havas, *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), κεφ. 1.

2

[1] Michel de Montaigne, «Περί της τέχνης της συζήτησης», στο *Δοκίμια*, Φ. Δρακονταειδής (μτφ.) (Αθήνα: Εστία, 1985), III.185. [Pierre Villey, «De l'art de conferer», στο *Les Essais de Michel de Montaigne*, νέα έκδ., τόμ. 3 (Paris: Presses Universitaires de France, 1965)].

[2] Friedrich Nietzsche, «The Problem of Socrates», *Twilight of the Idols*, στο *The Viking Portable Nietzche*, Walter Kaufmann (επιμ. και μτφ.) (New York: Viking Press, 1954), σσ. 475-76.

[3] D. C. Muecke, *The Compass of Irony* (London: Methuen), σ. 31.

[4] Δεδομένου ότι η σωστή κατανόηση, ακόμη και η ακριβής μετάφραση του ελληνικού όρου είναι αμφισβητούμενη, δεν θα χρησιμοποιήσω τη λέξη «irony» και τα παράγωγά της κατά την πραγμάτευση ελληνικών κειμένων μέχρις ότου καταλήξουμε στην κατάλληλη ερμηνεία. Αντ' αυτού, θα χρησιμοποιώ τη μεταγραφή της ελληνικής λέξης *είρωνεία*. [Στο σημείο αυτό, όπως και στη συνέχεια, ο συγγραφέας μεταγράφει στο πρωτότυπο, με λατινικούς χαρακτήρες, τη λέξη *είρωνεία*: eirôneia (Σ.τ.Μ.)].

[5] John Burnet (επιμ.), *Plato's «Euthyphro», «Apology of Socrates», and «Crito»* (Oxford: Clarendon Press, 1924), σ. 159. Αφήνω κατά μέρος το ερώτημα εάν η αρχική σημασία της *είρωνείας*, την οποία θα εξετάσουμε στη συνέχεια, μπορεί να ισχύει στη σωκρατική ομολογία άγνοιας. Τον Burnet ακολουθεί ο R. E. Allen, *Socrates and Legal Obligation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980), σ. 58 («Θα με θεωρήσετε πονηρό και άτιμο»). Ο Allen σχολιάζει: «Δηλαδή, *εἴρωνα* [ελληνικά στο κείμενο (Σ.τ.Μ.)]. Η "ειρωνεία" εθεωρείτο μειονέκτημα και όχι αρετή, όπως μας καθιστά σαφές το πορτρέτο του είρωνος που δίνει ο Θεόφραστος στους *Χαρακτῆρες* (135 αριθμ. 30). Θα συζητήσουμε για τον Θεόφραστο παρακάτω. Βλ. επίσης Henry George Liddell and Robert Scott (επιμ.), *A Greek-English Lexicon*, αναθεωρημένο από τον Sir Henry Stuart Jones (Oxford: Oxford University Press, 1968), *είρωνεία*, iii.2. (Αυτό το έργο των Liddell, Scott και Jones είναι το βασικό αρχαιοελληνικό λεξικό και συνήθως αναφέρεται με τη συντομογραφία LSJ.) Άλλοι προτιμούν να μεταφράζουν πιο απλά, χρησιμοποιώντας διάφορους τύπους της λέξης «ειρωνεία», π.χ. Thomas G. West and Grace Starry West, *Four Texts on Socrates* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), σ. 92 (αλλά βλ. σημ. 6 για την ερμηνεία τους)· G. M. A. Grube (μτφ.), *Plato: Five Dialogues* (Indianapolis: Hackett, 1981), σ. 41· Lane Cooper, *Plato on the Trial and Death of Socrates* (Ithaca: Cornell University Press, 1941), σ. 73. Υπάρχει μία παρόμοια μετάφραση στο Maurice Croiset, *Platon: Oeuvres complètes*, τόμ. 1 (Paris: Les Belles Lettres, 1920), σ. 167. Ο Γρηγόρης Βλαστός, επίσης, διαφωνεί με την προσέγγιση του Burnet, παρ' ότι δυστυχώς δεν αναφέρει ρητά τη δική του ερμηνεία για το απόσπασμα· βλ. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), σ. 25 [62] σημ. 15· περαιτέρω αναφορές στο έργο αυτό θα γίνουν παρενθετικά στο κυρίως κείμενο.

[6] Γι' αυτό δεν μπορεί να είναι σωστό το σχόλιο των West για το απόσπασμα: «"Το να είναι κανείς είρων" (*εἰρωνεύεσθαι*)» γράφουν (*Four Texts on Socrates*, σ. 92, σημ. 71), «σημαίνει να υποκρίνεται, να λέει λιγότερα απ' όσα πιστεύει, να παρουσιάζεται κατώτερος απ' ό,τι είναι. Το αντίθετο της ειρωνείας είναι η κομπορρημοσύνη, το να

παρουσιάζεται ανώτερος απ' ό,τι είναι». Αυτό ισχύει γενικά, αλλά εκείνο που μας λέει ο Σωκράτης εδώ είναι ότι οι δικαστές του θα θεωρούσαν πως η ειρωνεία του θα συνίστατο στον ισχυρισμό ότι ο ίδιος είναι κάτι *περισσότερο* και όχι λιγότερο απ' ό,τι ήταν. Είναι γεγονός ότι, παρ' όλο που η απόδοση της αρχαιοελληνικής λέξης ως «ειρωνεία» είναι απολύτως επαρκής όσον αφορά τα λόγια του Σωκράτη, η λέξη παραδοσιακά θεωρείται ότι σημαίνει το να παριστάνει κανείς ότι είναι κατώτερος ή να λέει το αντίθετο από εκείνο που εννοεί —σημασίες που θα συζητήσουμε λεπτομερώς στη συνέχεια— κάτι που δεν ισχύει καθόλου στην παρούσα περίπτωση. Ακριβώς την ίδια επισήμανση θα πρέπει να κάνουμε σε σχέση με το έργο του Léon Robin, *Platon: Oeuvres complètes*, τόμ. 1 (Paris: Gallimard, 1950), σ. 177, ο οποίος μεταφράζει την αρχαιοελληνική λέξη ως «feinte naiveté» και ο οποίος στη σημείωσή του αριθμ. 1 υποστηρίζει ότι στο κείμενο παρουσιάζεται ένα περιστατικό αυστηρά παράλληλο προς εκείνα στα οποία ο Σωκράτης προσποιείται άγνοια, προκειμένου να παρασύρει τους άλλους στη συζήτηση. Όμως αυτό που λέει εδώ ο Σωκράτης είναι ότι *από την οπτική γωνία των δικαστών του*, θα φαινόταν ότι κομπάζει εάν ισχυριζόταν πως ο Θεός τού έδωσε εντολή να ασχοληθεί με τη φιλοσοφία.

[7] Σκοπός μου δεν είναι να εξετάσω το πεδίο που αρχικά κάλυψε ο Otto Ribbeck όσον αφορά την έννοια της λέξης *εἴρων* στην κλασική ελληνική σκέψη και φιλολογία με το κλασικό άρθρο του «über den Begriff des *Eiron*», *Rheinisches Museum* 31 (1876): 381-400. Παρά το πλήθος των προσπαθειών ανασκευής και εκλέπτυνσης των απόψεών του, η μελέτη του Ribbeck εξακολουθεί να ορίζει το γενικό περίγραμμα της κατανόησής μας της αρχαίας *εἰρωνείας*. Βλ. επίσης W. Büchner, «über den Begriff der Eironeia», *Hermes* 76 (1941): 339-58· Frederic Amory, «*Eirôn* and *Eirôneia*», *Classica et mediaevalia* 33 (1981-82): 49-80· Dietrich Roloff, *Platonische Ironie* (Heidelberg: C. Winter, 1975).

[8] Αριστοφάνης, *Νεφέλαι* 448-50 (είναι ενδιαφέρον ότι εδώ δεν γίνεται σαφής διάκριση μεταξύ του *εἴρωνος* και του *ἀλαζόνος*, του ανθρώπου που κομπάζει, διάκριση που, όπως θα δούμε, υπάρχει στον Αριστοτέλη)· βλ. K. J. Dover (επιμ.), *Aristophanes: «Clouds»* (Oxford: Clarendon Press, 1968): «"Εξαπατητικός" όταν παριστάνει κανείς τον αθώο ενώ μηχανεύεται κατεργαριές ... Η *εἰρωνεία* πλησιάζει περισσότερο την έννοια του "εφευρίσκω δικαιολογίες", "επικαλούμαι ανικανότητα"». Στους *Σφῆκες* (174-75) του Αριστοφάνη το ψέμα του Φιλοκλέονος ότι θέλει να πουλήσει το γάιδαρό του, για να μπορέσει να βγει από το σπίτι και να συμμετάσχει στο δικαστήριο ως δικαστής, μεταφράζεται με το επίθετο «υπαινικτικό» στο Amory, «*Eirôn* and *Eirôneia*», σ. 51, και «εμπαικτικό» στο LSJ· στο Douglas M. MacDowell (επιμ.), *Aristophanes: «Wasps»* (Oxford: Clarendon Press, 1971), σημ. 155, προτείνονται οι σημασίες «με ανειλικρίνεια» και «υποκριτικά», ενώ στο Hilaire van Daele (μτφ.), *Aristophane*, 5 τόμ., Victor Coulon (επιμ.) (Paris: Les Belles Lettres, 1928-40), 2:24, αποδίδεται ως «Quel pretexte il met en avant avec quelle dissimulation». Στην *Εἰρήνη* 623 η αριστοφανική επινοημένη λέξη *διειρωνόξενος* περιγράφει την έλλειψη φιλοξενίας που διακρίνει τους Σπαρτιάτες, παρά την επιφανειακή φιλική τους διάθεση: στο Maurice Platnauer (επιμ.), *Aristophanes: «Peace»* (Oxford: Clarendon Press, 1964), σημ. 122 σχολιάζεται ως εξής: «"Πολύ (*διά*) απατηλοί (*εἴρωνες*) με" ή "εξ ολοκλήρου αναξιόπιστοι απέναντι στους ξένους"· πιθανόν πρόκειται για αναφορά στη

σπαρτιατική πρακτική της *ξενηλασίας*: "εκδίωξης των ξένων"»· ο van Daele το μεταφράζει ως «faux frères envers les étrangers». Στους *Όρνιθες* 1210-1211, ο όρος αναφέρεται στην Ίριδα απλώς και μόνον επειδή έχει πει ψέματα, για να μπορέσει να μπει στη νέα πόλη των πουλιών· ο van Daele στο *Aristophane*, 3:82, το μεταφράζει ως «Tu entends comme elle fait l'ignorante?». Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, η πρώτη σημασία του όρου φαίνεται να είναι η εξαπάτηση, αν και, όπου τέθηκε σε εφαρμογή εις βάρος κάποιου, η εξαπάτηση δεν μπόρεσε να επιτύχει απόλυτα.

[9] *Νόμ.* 908e2, αναφερόμενη στους υποκριτές που προσβάλλουν το θρησκευτικό αίσθημα· *Σοφ.* 268a7, b3, αναφερόμενη στο σοφιστή όταν ο διάλογος κατορθώνει εντέλει να δώσει τον ορισμό του είδους.

[10] Ι *Φιλιππικός* 7. Βλ. σχολιασμό στο Robert Whiston, *Demosthenes, with an English Commentary*, τόμ. 1 (London: Whittaker, 1959), σημ. 82: «Φαίνεται ... ότι *είρωνεία* γενικώς σήμαινε "να λες ένα πράγμα και να εννοείς άλλο"· ... στην πραγματικότητα, να "ομολογείς και να παρακάμπτεις" με προσποίηση και υπεκφυγή. Η χρήση της λέξης στον Δημοσθένη, επομένως, είναι ιδιαίτερα κατάλληλη, και οι Αθηναίοι θα καταλάβαιναν αμέσως από την έντονη αντίθεσή της με το *πράττειν* ότι εννοούσε πως ήθελε να τους επιπλήξει αυστηρά για τις μεγαλόστομες δηλώσεις και την προθυμία να αναγνωρίσουν το καθήκον τους, τα οποία ωστόσο δεν ήταν τίποτα περισσότερο από υποκατάστατα και υπεκφυγές προκειμένου να απαλλαγούν από αυτό το καθήκον» (Ο Whiston εντάσσει το σχετικό απόσπασμα στο κεφάλαιο 9. Βλ. επίσης κεφάλαιο 37: «*οἱ δὲ τῶν πραγμάτων οὐ μένουσι καιροὶ τὴν ἡμετέραν βραδύτητα καὶ εἰρωνείαν*» (εδώ ο Whiston το μεταφράζει ως «οι καθυστερήσεις και οι υπεκφυγές μας» [σημ. 97]).

[11] Πρόκειται για την παραδοσιακή άποψη, που διατυπώνεται ήδη με σαφήνεια στον Ribbeck και πρόσφατα την υπερασπίζεται και ο Βλαστός, στο έργο του *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, κεφ. 1. Για την άποψη σύμφωνα με την οποία το θετικό περιεχόμενο της λέξης *είρωνεία* δεν εμφανίζεται μέχρι την πραγμάτευσή της από τον Αριστοτέλη στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, βλ. P. W. Gooch, «Socratic Irony and Aristotle's *Eirôn*: Some Puzzles», *Phoenix* 41 (1987): 95-104.

[12] Βλ. *Ρητ.* 2.2, 1379b30-35, 2.5, 1382b18-21· κάπως πιο ουδέτερες περιγραφές υπάρχουν στα 3.18, 1419b8-10, 3.19, 1319b34-1320a2.

[13] Βλ. *ΗΝ* 4.7, 1127a13-b32. Το συγκεκριμένο απόσπασμα, που εδώ παρατίθεται σε μετάφραση του Jonathan Barnes (επιμ.), *The Revised Oxford Translation of the Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1984), υπάρχει στο 1127b23-25. Άλλες αναφορές στην *είρωνεία* στον Αριστοτέλη εμπεριέχονται στα *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* 2.3, 1221a24-26, 3.7, 1234a1-4 και στα *Ἠθικὰ μεγάλα* 32, 1193a28-35.

[14] Ίσως είναι δύσκολο να προσδιοριστούν οι πραγματικές απόψεις του Θεοφράστου κατά τη συζήτηση του *εἴρωνος* στο κεφάλαιο 1 των *Χαρακτήρων*. Το κείμενο εμφανίζει ασάφειες και ο R. Glenn Ussher (*The Characters of Theophrastus* [London: Macmillan, 1960], σημ. *ad loc.*) θεωρεί ότι το κείμενο που έχουμε σήμερα στα χέρια μας έχει νοθευτεί σε σημαντικό βαθμό από παρεμβολές.

[15] Βλ., για παράδειγμα, Joseph A. Dane, *The Critical Mythology of Irony* (Athens: University of Georgia Press, 1991), σ. 21: «Η συσχέτιση της ειρωνείας

με τον Σωκράτη μπορεί να εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Πλάτωνα, αλλά η εμμονή σ' αυτήν τη συσχέτιση είναι, σε μεγάλο βαθμό, προϊόν της ρητορικής παράδοσης»· G. G. Sedgewick, *Of Irony, Especially in Drama* (Toronto: University of Toronto Press, 1948), σσ. 9-10: «Η πρώτη ύλη που χρησιμοποιήθηκε για τη διαμόρφωση αυτής της έννοιας [της σωκρατικής ειρωνείας] υπάρχει, φυσικά, στον Πλάτωνα. Όμως για πρώτη φορά η διαμόρφωση επιχειρείται στα ... *Ἠθικὰ Νικομάχεια*».

[16] *Εἰρωνεία* «σημαίνει να λες κάτι και να παριστάνεις πως δεν το είπες, ή να ονομάζεις τα πράγματα με τα ονόματα των αντιθέτων τους...: "Τούτοι οι ευγενείς πολίτες είναι ξεκάθαρο πως έκαναν μεγάλο κακό στους συμμάχους τους, ενώ εμείς οι ανάξιοι θνητοί γίναμε προφανώς αιτία πολλών ευεργετημάτων προς αυτούς"» (1433b18-30, παρατίθεται από τον Barnes [επιμ.], *Revised Oxford Translation*). Αξίζει να σημειωθεί ότι η παράλειψις, ο ρητορικός *τρόπος* [trope] διά του οποίου προτείνει κανείς να μην συζητήσει κάποιο θέμα αλλά προχωρεί ούτως ή άλλως στην παρουσίασή του, εδώ εντάσσεται στην κατηγορία της ειρωνείας (είναι η πρώτη από τις δύο περιπτώσεις που αναφέρονται στο παρατιθέμενο απόσπασμα). Η σχέση μεταξύ ειρωνείας και παραλείψεως παρέμεινε ζωντανή σε ολόκληρη την κλασική ρητορική: βλ. P. J. Corbett, *Classical Rhetoric for the Modern Student*, 3η έκδ. (New York: Oxford University Press, 1990), σ. 455.

[17] Cicero, *De oratore* 2.67.269-70.

[18] Quintilianus, *Institutio oratoria* 9.2.44: «Contrarium ei quod dicitur intelligendum est». Βλ. επίσης 6.2.15, όπου όμως η αντίστοιχη αντίθεση είναι μεταξύ «κάποιου διαφορετικού πράγματος» («diversum» και όχι «contrarium») και «αυτού που λέγεται» («quod dicit»).

[19] Αυτή η διάσημη διατύπωση αποτελεί το εναρκτήριο σημείο πολλών σύγχρονων συζητήσεων για την ειρωνεία. Βλ., παραδείγματος χάριν, Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, σ. 21 [57]· Dane, *Critical Mythology of Irony*, σ. 1· Muecke, *Compass of Irony*, σ. 5.

[20] *ΗΝ* 4.7, 1127a20-24, 31-31: *ἀληθευτικός*, *ἀληθής*: Βλ. τα σχόλια στο T. H. Irwin (μτφ.), *Aristotle: «Nicomachean Ethics»* (Indianapolis: Hackett, 1985), σσ. 329-30. Όπως σωστά επισημαίνει ο Irwin, «Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο γεγονός ότι ο Σωκράτης επανειλημμένα αρνείται ότι γνωρίζει οτιδήποτε σε σχέση με τις αρετές, και γι' αυτό συχνά θεωρήθηκε ότι υποβιβάζει τον εαυτό του [η μετάφραση του Irwin για την *είρωνεία*] ... Δεν λέει ότι ο Σωκράτης είχε το ελάττωμα να υποβιβάζει τον εαυτό του· εάν ο Σωκράτης ήταν ειλικρινής και τίμιος όταν έλεγε ότι δεν γνωρίζει τίποτα, τότε δεν υπήρχε καμιά αυτο-υποβάθμιση». Παρ' ότι συμφωνώ με τον Irwin ότι ήταν όντως ειλικρινής ο Σωκράτης όταν έλεγε ότι δεν γνωρίζει τίποτα, αντιμετωπίζω τη σημασία αυτών των αρνήσεων με εντελώς διαφορετικό τρόπο, όπως θα δούμε αργότερα.

[21] *Καὶ γὰρ ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ λίαν ἔλλειψις ἀλαζονικόν*, 1127b28-29. Παρατίθεται από το Barnes (επιμ.), *Revised Oxford Translation*.

[22] Michel de Montaigne, «Περί της εμπειρίας» [De l'experience], σ. III.353-354.

[23] *De vitiis* 10, col. 21.37 (περιλαμβάνεται στην έκδοση του Ussher για τον

Θεόφραστο), σ. 38J. Πλήρης έκδοση του έργου έχει γίνει από τον Christian Jensen.

[24] Στην πραγματικότητα, η σχέση αυτή είναι παρούσα ακόμη και στις αριστοφανικές χρήσεις του όρου, στο βαθμό που το ψεύδος και η προσπάθεια εξαπάτησης των άλλων συνδέεται συχνά με την αίσθηση ότι, εφ' όσον τους υποβάλλεται κάποια εσφαλμένη πεποίθηση, είναι κατώτεροι από εκείνον του οποίου πρόκειται να καταστούν θύματα.

[25] Η φιλολογία που περιβάλλει τον *Σωκράτη* του Βλαστού και οι δημοσιεύσεις που προηγήθηκαν της έκδοσης του βιβλίου (που τώρα περιλαμβάνονται στο συλλογικό έργο *Socratic Studies*, Myles Burnyeat (επιμ.) [Cambridge: Cambridge University Press, 1994]) είναι ήδη τεράστια. Η παρουσίαση της σχετικής βιβλιογραφίας δεν μπορεί να επιχειρηθεί μέσα στο πλαίσιο της μελέτης μου. Μέρος αυτής της βιβλιογραφίας παρατίθεται στα ακόλουθα: Hugh H. Benson (επιμ.), *Essays on the Philosophy of Socrates* (New York: Oxford University Press, 1992)· Thomas C. Brickhouse and Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates* (New York: Oxford University Press, 1994)· T. H. Irwin, *Plato's Ethics* (New York: Oxford University Press, 1995)· και Richard Kraut (επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato* (New York: Cambridge University Press, 1992).

[26] Søren Kierkegaard, *The Point of View for my Work as an Author*, Walter Lowrie (μτφ.) (New York: Harper and Row, 1962), σσ. 39-40. Σε παρόμοιο πνεύμα, στο *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, Howard V. Hong and Edna H. Hong (επιμ. και μτφ.) (Princeton: Princeton University Press, 1989), σ. 59, ο Kierkegaard υποστηρίζει επίσης ότι «το ειρωνικό στοιχείο συνίσταται στο εξής: ο Σωκράτης εξαπατά τον Πρωταγόρα υπονομεύοντας τις πεποιθήσεις του για κάθε επιμέρους αρετή και όταν πρόκειται να οδηγήσει ξανά τη συζήτηση στην ενότητα της αρετής, η αρετή εξανεμίζεται τελείως. Και αυτό το επιτυγχάνει με σοφιστεία».

[27] Αυτό έχει κατά νου ο Kierkegaard όταν μιλάει για «απλή ειρωνεία»: «Η ειρωνεία ως σχήμα λόγου ακυρώνει τον ίδιο της τον εαυτό ... στο βαθμό που ο ομιλών θεωρεί ότι οι ακροατές του τον κατανοούν και επομένως, μέσα από την άρνηση του άμεσου φαινομένου, το νόημα ταυτίζεται με το φαινόμενο» (*Concept of Irony*, σ. 248).

[28] Wayne Booth, *A Rhetoric of Irony* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), σσ. 12-13. Για μία παρόμοια θέση, θεωρούμενη από τη σκοπιά της λογικής, βλ. Paul Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), σ. 34: ο είρων «θα πρέπει να προσπαθεί να μεταδώσει κάποια άλλη πρόταση από εκείνη που προσποιείται πως διατυπώνει. Αυτή θα πρέπει να είναι μία προφανώς σχετική πρόταση· η πλέον προφανής σχετική πρόταση είναι η αντιφατική εκείνης που προσποιείται πως διατυπώνει»· στις σσ. 53-54, ο Grice επισημαίνει ορισμένες δυσκολίες της ανάλυσής του, όμως αυτές δεν αφορούν την προαναφερθείσα τοποθέτηση. Ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τη σύνδεση μεταξύ της ειρωνείας και της έκφρασης συναισθημάτων. Σε κριτική των απόψεων του Booth προχωρεί ο Stanley Fish στο «Short People Got No Reason to Live: Reading Irony», στο *Doing What Comes Naturally* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1989), σσ. 180-96. Συγκεκριμένα, ο Fish ασκεί κριτική, και σωστά κατά τη γνώμη μου,

στη διάκριση του Booth μεταξύ «σταθερής» και «ασταθούς» (ριζοσπαστικότερης, λιγότερο κατανοητής) ειρωνείας βασιζόμενος στη θέση ότι η ερμηνεία των λόγων του είρωνος είναι εξίσου αναγκαία και στις δύο περιπτώσεις.

[29] Βλ. Muecke, *Compass of Irony*, του οποίου η σύνθετη και εμβριθής πραγματεία περί των πολλών ειδών ειρωνείας διαψεύδει την εισαγωγική δήλωσή του: «Η τέχνη της ειρωνείας είναι η τέχνη του να λες κάτι χωρίς να το λες πραγματικά» (σ. 5). Ακόμη και αυτή η δήλωση, όμως, αφορά ένα φαινόμενο πιο σύνθετο από την «πρωτογενή» περίπτωση του Βλαστού. Βλ. επίσης, Dane, *Critical Mythology of Irony*· Sedgewick, *Of Irony*· J. A. K. Thomson, *Irony* (London: Allen and Unwin, 1926)· και την εκτεταμένη επιστημονική ταξινόμηση του Uwe Japp, *Theorie der Ironie* (Frankfurt: Klostermann, 1983).

[30] Είδαμε ότι ακόμη και στη *Ρητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*, η ειρωνεία εισάγεται ως μέσο για να πει κανείς κάτι ενώ προσποιείται ότι δεν το λέει — δηλαδή, ως μέσο που δηλώνει παράλειψη. Επομένως, από τις αρχές της εμφάνισής της στη ρητορική παράδοση, η ειρωνεία αντιπροσώπευε ένα φαινόμενο πιο σύνθετο απ' ό,τι θεωρεί η σύγχρονη κοινή αντίληψη.

[31] Cicero, *De officiis* 1.30.108: «De Graecis autem dulcem et facetum festivique sermonis atque in omni oratione simulatorem, quem *εἴρωνα* Graeci nominarunt, Socratem accepimus». Η [αγγλική] μετάφραση [«of the Greeks, we are told that a pleasant and humorous and genial conversationalist, who put up a pretence whenever he spoke, was Socrates (the Greeks called him an *eirôn*)»] είναι από το M. T. Griffin and E. M. Atkins (επιμ.), *Cicero: «On Duties»* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Όταν σχολιάζει το εν λόγω απόσπασμα, ο Dane υποστηρίζει ότι ο Κικέρων παρομοιάζει τον Σωκράτη με τον Αννίβα και τον Κουίντο Μάξιμο, που ήταν περιβόητοι για την πανουργία και την υποκρισία τους: «Callidum Hannibalem ex Poenorum, ex nostris ducibus Q. Maximum accepimus, facile celare, tacere, dissimulare, insidiari, praeripere hostium consilia» [Έχουμε διαβάσει ότι ο Αννίβας μεταξύ των Καρχηδονίων στρατηγών και ο Κουίντος Μάξιμος μεταξύ των δικών μας στρατηγών ήταν δαιμόνιοι στο να κρατούν κρυφά τα σχέδιά τους, να αποσιωπούν τις ενέργειές τους, να κάνουν παραπλανητικές κινήσεις, να στήνουν παγίδες, να προκαταλαμβάνουν τα σχέδια των εχθρών τους (Σ.τ.Μ.)]. Αυτό, όμως, δεν μπορεί να είναι σωστό. Η σύγκριση που αφορά τον Σωκράτη είναι εκείνη με τον Πυθαγόρα και τον Περικλή, οι οποίοι απέκτησαν μεγάλο κύρος χωρίς να εμφανίζουν δείγματα ελαφρότητας: «Contra Pythagoram et Periclem summam auctoritatem consecutos sine ulla hilaritate» [Αντιθέτως, το κύρος του Πυθαγόρα και του Περικλή έφθασε στο απόγειό του, ανεπηρέαστο από οποιαδήποτε φιλοπαίγμονα διάθεση (Σ.τ.Μ.)]. Ο Κικέρων κατόπιν παρουσιάζει τον Αννίβα και τον Κουίντο Μάξιμο ως απατεώνες —που εκπροσωπούν ένα νέο γνώρισμα του ανθρώπινου χαρακτήρα— και συνεχίζει συγκρίνοντάς τους με τον Θεμιστοκλή, τον Ιάσονα των Φερών και τον Σόλωνα μεταξύ των Ελλήνων. Ο Σόλων, βεβαίως, προσποιήθηκε τον παράφρονα («furere se simulavit») για να σώσει τη ζωή του και την πόλη του, και η υποκριτική του στάση ήταν ένα ξεκάθαρο ψέμα. Όμως χρησιμοποιεί τον Σόλωνα προκειμένου να διευκρινίσει με σαφήνεια ένα διαφορετικό γνώρισμα του ανθρώπινου χαρακτήρα, ευθυγραμμισμένο με το συνολικότερο στόχο του κεφαλαίου αυτού, ο οποίος

είναι να δείξει ότι οι «διαφορές στην ψυχή των ανθρώπων» είναι ακόμη μεγαλύτερες από τις σωματικές διαφορές τους (in animis exsistunt maiores etiam varietates, 1.30.107 *ad. fin.*) [Στις ψυχές υπάρχουν μεγαλύτερες διαφορές (Σ.τ.Μ.)].

[32] Cicero, *De or.* 2.67.269-271: «Urbana etiam dissimulatio est, cum alia dicuntur ac sentias. ... Socratem opinor in hac ironia dissimulantiaque longe lepore et humanitate omnibus praestitisse. Genus est perelegans et cum gravitate salsum».

[33] «Non illo genere de quo ante dixi, cum contraria dicas, ut Lamiae Crassus, sed cum toto genere orationis severe ludas, cum aliter sentias ac loquare» (στο ίδιο, 2.67.269). Η μετάφραση της τελευταίας πρότασης είναι από το Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, σ. 28 [67] σημ. 24. Το προηγούμενο απόσπασμα στο οποίο αναφέρεται εδώ ο Κικέρων είναι το 2.65, όπου πραγματεύεται την ειρωνική χρήση μεμονωμένων λέξεων. Η περίπτωση την οποία έχει υπ' όψιν του είναι η αναφορά του Κράσσου στον δύσμορφο Λούκιο Αίλιο Λάμια πρώτα ως «ωραίο νέο» («pulchellus puer») και κατόπιν, αφού ο Λάμιας απαντά ότι δεν είναι υπεύθυνος για το παρουσιαστικό του, αλλά μόνο για τα χαρίσματά του, ως «ικανό ρήτορα» («disertus»), κάτι που (λόγω των ρητορικών ολισθημάτων του Λάμια) έκανε το ακροατήριό του να γελά ακόμη περισσότερο. Η περίπτωση αυτή, την οποία παραλείπει ο Βλαστός από το παράθεμά του, αντιπροσωπεύει εκείνο που ονόμασε «πρωτογενή χρήση της ειρωνείας»· η περίπτωση την οποία τελικά πραγματεύεται δεν καταλήγει σε οριστικό συμπέρασμα ως προς το κατά πόσον το πνεύμα του είρωνος είναι ανοικτό στον έλεγχο του κοινού του.

[34] Βλ. επίσης Cicero, *Lucullus* 5.15: «Socrates autem de se ipse detrahens in disputatione plus tribuebat is quos volebat refellere; ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimulatione quam Graeci *εἰρωνείαν* vocant». («Αλλά ο Σωκράτης, που μιλούσε υποτιμητικά για τον εαυτό του όταν εξέθετε τα επιχειρήματά του, δήλωνε ότι έχουν περισσότερες γνώσεις εκείνοι ακριβώς τους οποίους ήθελε να αντικρούσει· έτσι, αφού έλεγε κάτι *διαφορετικό* από αυτό που σκεφτόταν, χαιρόταν να χρησιμοποιεί αυτό το είδος της προσποίησης που οι Έλληνες ονομάζουν *είρωνεία*»). Κι εδώ επίσης βλέπουμε ότι το είδος στο οποίο ανήκει η ειρωνεία περιλαμβάνει το να λέει κανείς κάτι *άλλο* (και όχι το αντίθετο) από αυτό που πιστεύει. Το να λέει κανείς το ακριβώς αντίθετο από αυτό που έχει στο μυαλό του αποτελεί μόνο μία απλή παραλλαγή του τρόπου αυτού.

[35] Για την πληρέστερη ανάλυση των διαφόρων μορφών της ειρωνείας στον Κοϊντιλιανό", βλ. M. O. Navarre (επιμ.), *Charactères de Théophraste* (Paris: Les Belles Lettres, 1924), σσ. 5-14. Βλ. επίσης Jean Cousin, *Études sur Quintilien*, τόμ. 2 (Paris: Boivin, 1936), σσ. 70-71.

[36] Quintilianus, *Inst. orat.* 6.2.15: «eirôneia, quae diversum ei quo dicit intellectum petit» [*εἰρωνεία*, η οποία κατατείνει προς ένα νόημα διαφορετικό από εκείνο το οποίο τυπικά εκφράζει (Σ.τ.Μ.)].

[37] Στο ίδιο, 9.2.44: «in utroque enim contrarium ei quod dicitur intelligendum est».

[38] Στο ίδιο, 9.2.45· πρβλ. Cicero, *In Catilinam* 1.8.19.

[39] Quintilianus, *Inst. orat.* 9.2.46: «At in figura totius voluntatis fictio est, apparens magis quam confessa» [Αλλά στο σχήμα η καθόλου σημασία είναι προσποίηση φαινομενική περισσότερο παρά ομολογημένη (Σ.τ.Μ.)].

[40] Στο ίδιο, 9.2.46: «Cum etiam vita universa ironiam habere videatur, qualis est visa Socratis» [Ολόκληρη η ζωή (ενός ανθρώπου) μπορεί να διαθέτει ειρωνεία, όπως στην περίπτωση του Σωκράτη (Σ.τ.Μ.)]. Το απόσπασμα σαφώς παραπέμπει στον Πλάτωνα, *Συμπ.* 216e4-5, «*εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ*», στο οποίο θα αναφερθώ διεξοδικότερα παρακάτω.

[41] Μια τέτοια εξήγηση δεν ισχύει ούτε καν για ορισμένες από τις απλούστερες περιπτώσεις ειρωνείας. Ας αναλογιστούμε, λόγου χάριν, το παράδειγμα του Βλαστού (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, σ. 21 [57]) που αφορά την άρνηση της Mae West στην πρόσκληση του Gerald Ford για δείπνο στο Λευκό Οίκο: «Είναι φοβερά μακριά να πάει κανείς για ένα μόνο γεύμα». Ξέρουμε ότι η απόσταση από τη Νέα Υόρκη στην Ουάσιγκτον δεν είναι και τόσο μεγάλη, αλλά η πνευματώδης απάντησή της δεν αφορά μόνο αυτό το γεγονός. Δεν υπάρχει κάποια λειτουργία που να μας μεταφέρει από τα λόγια της West στο αντίθετό τους: το μόνο που γνωρίζουμε είναι ότι δεν πρόκειται να πάει στο δείπνο – όχι εξαιτίας της απόστασης, αλλά για λόγους που εμείς, και η ίδια ίσως, μόνο να μαντέψουμε μπορούμε.

[42] Βλ. Kierkegaard, *Point of View for My Work as an Author*, σ. 41: «Τυπικά θα μπορούσα κάλλιστα να αποκαλέσω τον Σωκράτη δάσκαλό μου – ωστόσο, πίστεψα και πιστεύω μόνο σε Έναν, τον Κύριο Ιησού Χριστό».

[43] Ο όρος προέρχεται από το έργο του George Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). Ο Kerferd αναπτύσσει λόγους για τους οποίους ο Σωκράτης μπορεί να συνδεθεί με εκείνους που ο Πλάτων παρουσιάζει ως τους μεγάλους αντιπάλους του. Βλ. επίσης το άρθρο μου «Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic», *History of Philosophy Quarterly* 5 (1990): 3-16.

[44] Ακόμη και αντίπαλοι των σοφιστών, όπως ο Πλάτων, δεν προσάπτουν πάντοτε στους ίδιους τους σοφιστές την κατηγορία της παραπλάνησης. Ο Ευθύδημος και ο Διονυσόδωρος είναι οι μόνοι χαρακτήρες τους οποίους ο Πλάτων εμφανίζει να μην ενδιαφέρονται καθόλου για την αλήθεια. Απεικονίζει τον Πρωταγόρα, τον Ιππία και τον Γοργία με πολύ μεγαλύτερο σεβασμό, παρά την αφοσίωση του Γοργία στη ρητορική, η οποία στοχεύει στην πειθώ και όχι στην αλήθεια.

[45] Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), σ. 120.

[46] Η Froma Zeitlin, σε ένα διαφορετικό πλαίσιο, αυτό το ονομάζει «επίγνωση ασυμφωνίας»: «Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama», στο *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

[47] *Πολ.* 337a4-7. Επειδή μεγάλο μέρος της συζήτησης που ακολουθεί εκφράζει τις διαφωνίες μου με την ερμηνεία που δίνει ο Βλαστός σε αυτό αλλά και σε άλλα αποσπάσματα, καθώς και με την προσέγγισή του στη σωκρατική ειρωνεία, θα χρησιμοποιήσω τις δικές του μεταφράσεις των αρχαίων κειμένων, εκτός εάν δηλώνεται διαφορετικά. Για μία παρόμοια άποψη που θεωρεί τη σωκρατική ειρωνεία ως την άρνηση να δοθεί απάντηση σε ερωτήσεις των οποίων γνωρίζουμε τις απαντήσεις, πρβλ. Ξενοφών, *Απομν.* 1.2.36, 4.4.9-10 (επίσης βλ. σχετικά W. K.

C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, τόμ. 3 [Cambridge: Cambridge University Press, 1969], σ. 446). Ο Βλαστός δεν θεωρεί ότι υπάρχουν σημεία αυθεντικής σωκρατικής ειρωνείας, έτσι όπως την εννοεί, στα *Απομνημονεύματα*, με εξαίρεση το 3.11.13, όπου ο Σωκράτης λέει στον Θεόδοτο ότι έχει «τις δικές του φίλες (*φίλαι*)» να φροντίσει, εννοώντας σαφέστατα τους νεαρούς, στην εκπαίδευση των οποίων στην αρετή έχει αφοσιωθεί, σύμφωνα με τον Ξενοφώντα. Όμως εγώ νομίζω ότι στα 4.2.3-5 και 4.2.9, όπου ο Σωκράτης συναντάται με τον Ευθύδημο, έχουμε παρόμοιες περιπτώσεις. Ούτε στη μία ούτε στην άλλη διακρίνουμε ιδιαίτερη αισθητική φροντίδα να αποδοθεί η ειρωνική στάση, αν και η πρώτη χρησιμοποιείται για να υποστηριχθεί σοβαρά η άποψη ότι ο Ευθύδημος δεν προετοιμάζεται σωστά για τη μελλοντική του σταδιοδρομία στο δημόσιο βίο.

[48] Πρβλ. *Κρατ.* 383b8-384a4, όπου ο Ερμογένης κατηγορεί τον Κρατύλο για το *είρωνεύεσθαι*, επειδή παριστάνει (*προσποιούμενος*) ότι έχει συγκεκριμένες απόψεις τις οποίες θα αποσαφήνιζε εάν το ήθελε, παρ' ότι στην πραγματικότητα δεν έχει. Εδώ ο *είρων* φαίνεται να προσποιείται ότι γνωρίζει περισσότερα και όχι λιγότερα απ' όσα λέει. Και ο Σωκράτης μπορεί κάλλιστα να εμφανίζεται ότι γνώριζε περισσότερα απ' όσα έλεγε στους συγχρόνους του, παρ' όλο που η ρητή κατηγορία που του προσάπτει ο Θρασύμαχος διαφέρει από τα όσα προσάπτει ο Ερμογένης στον Κρατύλο. Ωστόσο, είναι σαφές ότι ο Θρασύμαχος πιστεύει πως ο Σωκράτης *νομίζει* ότι γνωρίζει για τη δικαιοσύνη περισσότερα απ' όσα λέει. Άρα, ο στομφώδης υπαινιγμός της ειρωνείας, που προσπαθώ να καταδείξω, είναι παρών και στις δύο περιπτώσεις. Και ο Kierkegaard, επίσης, υποστήριξε αυτήν τη θέση: «Το να προσποιείται κανείς ότι γνωρίζει όταν ξέρει ότι δεν γνωρίζει μπορεί να συνιστά ειρωνεία εξίσου όπως και το να προσποιείται ότι δεν γνωρίζει όταν ξέρει ότι γνωρίζει» (*Concept of Irony*, σσ. 250-51). Πρβλ. επίσης *Σοφ.* 268a1-b5, όπου ο «είρων» σοφιστής παρουσιάζεται ως εκείνος που ισχυρίζεται ότι γνωρίζει όλα τα πράγματα τα οποία μόνο ο φιλόσοφος μπορεί να ξέρει.

[49] *Πολ.* 336b9-337a2. Η [αγγλική] μετάφραση [«You surely mustn't think that but rather –as I do– that we're incapable of finding it. Hence it's surely far more appropriate for us to be pitied by you clever people than to be given rough treatment»] είναι από το G. M. A. Grube (μτφ.), *Plato: «Republic»*, αναθεωρημένη από τον C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett, 1992).

[50] *Συμπ.* 216e4. Αυτό που ο Βλαστός μεταφράζει ως «αστειευόμενος» [«jesting»] είναι η λέξη *παίζων*, η οποία θα μπορούσε ίσως να αποδοθεί καλύτερα ως «παίζοντας» (με κάτι) [«toying»]. Πρόκειται για έναν όρο που συνδέεται συχνά με τον Σωκράτη, άλλοτε για να περιγράψει αυτό που κάνει και άλλοτε για να αρνηθεί αυτήν ακριβώς την περιγραφή· βλ., παραδείγματος χάριν, *Άπολ.* 20d4-5, *Πρωτ.* 336d2-4, *Γοργ.* 481b4-5.

[51] Ο Βλαστός αναφέρεται στα εξής έργα: Guthrie, *History of Greek Philosophy*, 3:446· K. J. Dover (επιμ.), *Plato: «Symposium»* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), σημ. 168· Suzy Q. Groden (μτφ.), *The «Symposium» of Plato*, J. A. Brentlinger (επιμ.) (Amherst: University of Massachusetts Press, 1970)· και William Hamilton (μτφ.), *Plato: «Symposium»* (Baltimore: Penguin, 1951).

[52] Αυτό έρχεται σε αντίθεση με την προηγούμενη άποψή του, την οποία έχου-

με ήδη συζητήσει και σύμφωνα με την οποία μπορεί να υπάρξει προσποίηση που να μην εμπεριέχει καθόλου την έννοια της εξαπάτησης. Ο Guthrie είναι ο μόνος από τους τέσσερις μελετητές, που αναφέρει εδώ ο Βλαστός, ο οποίος γράφει ότι ο Σωκράτης «εξαπατά» τους ανθρώπους ως προς τον πραγματικό του χαρακτήρα. Οι άλλοι αναφέρονται στην «προσποιητή άγνοιά του» ή στο γεγονός ότι απλώς προσποιείται [*tout court*]. Γι' αυτό ο Βλαστός λέει ότι όλοι θεωρούν πως ο Σωκράτης εξαπατά τους συνομιλητές του.

53 H. W. Fowler, *A Dictionary of Modern English Usage*, 2η έκδ., Sir Ernest Gowers (αναθ. και επιμ.), (New York: Oxford University Press, 1965), σ. 306.

54 Το ακροατήριο αυτό μπορεί να είναι ή να μην είναι πραγματικό. Όμως ακόμη κι αν η ειρωνεία αφορά μόνο έναν ομιλούντα και ένα θύμα, η ιδέα ότι μπορεί γενικώς κάποιος να μοιραστεί το αστείο με τον ομιλούντα είναι πάντοτε παρούσα: αυτό το σχήμα περιλαμβάνει πάντοτε ένα υποθετικό κοινό.

55 Ο Βλαστός, τη μετάφραση του οποίου χρησιμοποιώ και πάλι για να μην υπάρξουν αμφισβητήσεις, χωρίζει στα δύο το απόσπασμα για δικούς του λόγους. (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, σ. 36 [77, 78]). Εγώ συνένωσα τα δύο παραθέματα, που στα αρχαία ελληνικά αποτελούν συνεχόμενο κείμενο.

56 Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, σσ. 41-43 [84-85].

57 Αυτή είναι η ερμηνεία του Βλαστού, στο ίδιο, σσ. 36-37 [78].

58 Η παράδοση αυτή εντέλει ανάγεται στην αντίδραση του Θρασυμάχου απέναντι στον Σωκράτη στην *Πολ.* I.

59 D. J. Enright, *The Alluring Problem: An Essay on Irony* (New York: Oxford University Press, 1986), σ. 9.

60 Σημειώνω με πλάγια γράμματα τη φράση που αρχίζει με «την αλήθεια». Ο Βλαστός ερμηνεύει επίσης ως σύνθετη ειρωνεία την άρνηση του Σωκράτη πως γνωρίζει και πως αναμειγνύεται στην πολιτική. Βλ. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, σσ. 31-32 [72], 36-37 [78], 236-42 [276-82].

61 Βλ. Donald Morrison, «On Professor Vlastos' Xenophon», *Ancient Philosophy* 7 (1987): 9-22, ο οποίος, κατά την ανάπτυξη ενός επιχειρήματος που καταλήγει στο ότι ο Σωκράτης του Ξενοφώντος είναι περισσότερο είρων από όσο θεωρεί ο Βλαστός, υποστηρίζει ότι ο τρόπος με τον οποίο ο Βλαστός κατανοεί τη σύνθετη ειρωνεία υποδηλώνει ότι «ο Σωκράτης θα πρέπει να είναι ένοχος εκμετάλλευσης μιας αμφισημίας: δημιουργεί την εντύπωση του παράδοξου και του φιλοσοφικού βάθους με την αποτυχία του να διακρίνει ανάμεσα στις δύο σημασίες μιας λέξης και να δηλώσει τη θέση του με σαφήνεια απέναντι στην καθεμία» (σ. 12). Παρ' ότι υποπτεύομαι ότι αυτή η κατηγορία είναι κάπως ακραία, θεωρώ ότι ο Morrison θέτει ένα σημαντικό ερώτημα: γιατί θα έπρεπε ο Σωκράτης να ακολουθήσει μία τόσο έμμεση στρατηγική, εάν στόχος του ήταν, όπως θεωρεί ο Βλαστός, να κάνει τους συνομιλητές του καλύτερους ανθρώπους; Γιατί θα έπρεπε να περιμένει ότι θα κατανοούσαν από μόνοι τους τις προσωπικές, κατά ριζικό τρόπο ιδιάζουσες απόψεις του για τη διδασκαλία ή για τη γνώση;

62 Thomas Mann, *Der Zauberberg* (Frankfurt: Fischer Verlag, 1952), σσ. 304, 305· *The Magic Mountain*, John E. Woods (μτφ.) (New York: Alfred A. Knopf, 1995), σσ. 217, 218.

63 Friedrich Schlegel, *Lyceum Fragments*, αριθμ. 42, στο *Kritische Schriften* (München: Carl Hanser, 1938), σ. 10.

64 Η έννοια της σύνθετης ειρωνείας υπάρχει στην πραγματεία του Paul Friedländer, *Plato*, 2η έκδ., τόμ. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1969), σσ. 139-40, αν και ο Friedländer δεν κατέληξε σε τόσο προωθημένα συμπεράσματα όσο ο Βλαστός από την εφαρμογή αυτής της άποψης.

65 Για πλήρη τεκμηρίωση βλ. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, σσ. 237-38 [277-78], και του ιδίου, «Socrates' Disavowal of Knowledge», στο *Socratic Studies*, σσ. 39-66.

66 Ο Βλαστός δεν παραθέτει κανένα απόσπασμα στο οποίο ο Σωκράτης να αρνείται ότι είναι δάσκαλος στο *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, σ. 237 [282], σε αντίθεση με τις περιπτώσεις όπου μιλάει για γνώση και για πολιτική, οι οποίες είναι καλά τεκμηριωμένες. Το μόνο στοιχείο που αναφέρει όσον αφορά αυτή την ασυμβατότητα όταν πραγματεύεται το ζήτημα της διδασκαλίας, και το οποίο έχω παραθέσει παραπάνω, είναι από τον *Γοργία* (521d6-8), όπου το θέμα είναι η πολιτική και όχι η διδασκαλία του Σωκράτη.

67 Παρά τα όσα υποστηρίζουν ο Διογένης Λαέρτιος και ο R. E. Allen. Βλ. κεφ. 1, σημ. 66.

68 Φαίνεται ότι ο Σωκράτης πράγματι κατηγορήθηκε για τη βαρβαρότητα που επέδειξε ο Κριτίας όταν έγινε ένας από τους Τριάκοντα Τυράννους οι οποίοι κυβέρνησαν για μικρό χρονικό διάστημα την Αθήνα μετά το τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου, καθώς επίσης και για την επαίσχυντη πορεία που ακολούθησε ο Αλκιβιάδης. Αυτό μπορούμε να το συναγάγουμε από το γεγονός ότι ο Ξενοφών υπερασπίζεται διεξοδικά και ρητά τον Σωκράτη απέναντι σ' αυτές τις κατηγορίες. (*Απομν.* 1.2.12-39)

69 Πλάτων, *Συμπ.* 216b3-5. Η μετάφραση [«I know perfectly well that I can't prove him wrong when he tells me what I should do· yet, the moment I leave his side, I go back to my old ways: I cave in to my desire to please the crowd»] είναι των Alexander Nehamas και Paul Woodruff από το *Plato: «Symposium»* (Indianapolis: Hackett, 1989).

70 Βλ., λόγου χάριν, *Μέν.* 93b7-94e1. Θα πρέπει, επίσης, να επισημάνουμε ότι δεν υπάρχει λόγος να θεωρήσουμε πως η συμπεριφορά των παιδιών του ίδιου του Σωκράτη χαρακτηριζόταν από την αρετή για την οποία είχε κατηγορήσει τον Περικλή ότι δεν ήταν σε θέση να μεταδώσει στους δικούς του γιους.

71 Για μια αντίθετη άποψη όσον αφορά την ευθύνη του δασκάλου πρβλ. Ξενοφών, *Απομν.* 1.2.19, 23, 27.

72 Η συνήθης μετάφραση του αρχαιοελληνικού *αρετή* στην αγγλική είναι «virtue». Στο επόμενο κεφάλαιο, θα συζητήσουμε τη μετάφραση και ένα δόκιμο τρόπο κατανόησης της ελληνικής λέξης.

73 Αυτή η αντίφαση μπορεί, παρεμπιπτόντως, να μας προσφέρει έναν ακόμη λόγο να θεωρήσουμε τον *Γοργία* μεταγενέστερο έργο. Διότι η κριτική που ο Σωκράτης ασκεί εδώ στον Γοργία δεν είναι άσχετη από την κριτική της διαλεκτικής του Σωκράτη που ο Πλάτων βάζει στο στόμα του ίδιου του Σωκράτη στην *Πολιτεία* (539b1-d7), η οποία θεωρείται έργο της μέσης πλατωνικής περιόδου. Το

επιχείρημα εδώ είναι ότι ο Σωκράτης εφάρμοζε τη διαλεκτική του μέθοδο σε άνδρες που ήταν πολύ νέοι για να έχουν κάποιο όφελος από αυτήν τη διαδικασία και οι οποίοι, αντ' αυτής, χρησιμοποιούσαν τις τυπικές μεθόδους που διδάσκονταν για να διαφωνήσουν με τους μεγαλυτέρους τους και να υπονομεύσουν τις καθιερωμένες αξίες χωρίς να βάζουν τίποτα στη θέση τους. Επομένως, ο Πλάτων υποστηρίζει ότι ο Σωκράτης φέρει αναμφίβολα κάποια ευθύνη για τη συμπεριφορά των συντρόφων του (παρ' ότι δεν ήταν δάσκαλός τους με την αυστηρή έννοια του όρου) επειδή τους εξέθετε σε μία μέθοδο επιχειρηματολογίας για την οποία δεν ήταν ακόμη έτοιμοι: ως εκ τούτου, η ευθύνη δεν ήταν μόνο δική τους.

74 Το γεγονός ότι οι διάφοροι σωκρατικοί φιλόσοφοι αντιπαθούσαν ο ένας τον άλλο σε προσωπικό και σε φιλοσοφικό επίπεδο δηλώνεται σε πολλά σημεία από τον Διογένη Λαέρτιο. Βλ., παραδείγματος χάριν, 2.7.60 (για τον Αισχίνη), 2.8.65 (για τον Αρίστιππο), 3.1.24 (για τον Πλάτωνα) και 6.1.4 (για τον Αντισθένη).

75 Kierkegaard, *Concept of Irony*, σ. 12.

76 «*Ατοπία*», κυριολεκτικά «εκτός τόπου». Βλ. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, σ. 1 [31], και επίσης Πλάτων, *Γοργ.* 494d1, *Συμπ.* 215a2, 221d2, *Φδρ.* 230c6, *Θεαίτ.* 149a9. Για μία διαφορετική και πιο σύνθετη ερμηνεία του τι συνιστά την *ατοπία* του Σωκράτη βλ. Pierre Hadot, «Spiritual Exercises», στο *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1995), σ. 57, και *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995), σσ. 56-57. Ο Hadot, που συνδέει το «εκτός τόπου» του Σωκράτη με την ανικανότητα του φιλοσόφου να ανήκει πλήρως είτε στον κόσμο των αισθήσεων είτε στον κόσμο της νόησης ταυτίζει επίσης την *ατοπία* του Σωκράτη με τη μοναδική προσωπικότητά του. Εάν είναι σωστή αυτή η άποψη του Hadot, τότε εξηγεί γιατί ποτέ δεν ήταν ούτε θα είναι πιθανή μια γενική ερμηνεία του τι «πραγματικά» ήταν ο Σωκράτης.

77 Enright, *Alluring Problem*, σ. 6. Αυτή μου φαίνεται πολύ καλύτερη ερμηνεία, ακόμη και για τη σωκρατική ειρωνεία, από το κείμενο που παρατίθεται παραπάνω (σ. 63).

78 Για τη χρονολόγηση των διαλόγων, βλ. κεφ. 1 σημ. 33.

79 Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η θεωρία της ανάμνησης και η διάκριση μεταξύ αληθούς δόξης και γνώσης που σχετίζεται μ' αυτήν (*Μέν.* 81a5-86c3, 96e7-100c2). Η ιδέα ότι η ψυχή μπορεί να ανακαλεί αντιλήψεις που συνιστούν αληθή δόξα από την εποχή που δεν ήταν ενσαρκωμένη, ότι η αληθής δόξα μπορεί να καθοδηγεί σωστά την πράξη όσο και η γνώση, εφ' όσον εξακολουθεί να ενυπάρχει στην ψυχή, καθώς και η ιδέα ότι το ποιος εμφορείται από αυτήν τη δόξα και ποιος όχι είναι τυχαίο ή ζήτημα «θείας βούλησης» (99e6) μοιάζουν να δημιουργήθηκαν προκειμένου να εξηγήσουν το πώς ο Σωκράτης, στα μάτια του Πλάτωνα, κατόρθωσε να πράττει με συνέπεια το σωστό παρά το γεγονός ότι δεν διέθετε τη γνώση που ο ίδιος θα θεωρούσε ίσως απαραίτητη για ένα τέτοιο επίτευγμα.

80 Ανάλυση αυτού του σύνθετου χωρίου επιχειρεί ο Donald Morrison στο άρθρο του «Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful», *Ancient Philosophy* 15 (1995): 329-48.

81 Schlegel, *Lyceum Fragments*, αριθμ. 108, στο *Kritische Schriften*, σ. 19.

3

[1] Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, Howard V. Hong and Edna H. Hong (επιμ. και μτφ.) (Princeton: Princeton University Press, 1989), σσ. 11-12.

[2] G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, E. S. Haldane (μτφ.), τόμ. 1 (1892· ανατύπωση: London: Routledge and Kegan Paul, 1962), σ. 388. Το πρωτότυπο είναι από τον Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 τόμ. (Leiden: A. H. Adriani, 1908), 1:295.

[3] Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, Haldane (μτφ.), 1:386· *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1:293, 293-95. Ενώ ο Hegel θεωρεί ότι αυτό είναι το μεγαλύτερο επίτευγμα του Σωκράτη, ο Nietzsche, όπως θα δούμε στο κεφ. 5, αναφέρει ως το βαρύτερο σφάλμα του Σωκράτη το γεγονός ότι κατέστρεψε, όπως πιστεύει, την αρχαϊκή ή «τραγική» ελληνική πολιτισμική παράδοση.

[4] Η κριτική που άσκησε ο Hegel στον Schlegel και τη ρομαντική αντίληψη περί ειρωνείας αποτυπώνεται, μεταξύ άλλων, στα έργα *Lectures on the History of Philosophy*, Haldane (μτφ.), 1:400-402 και G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke: Jubiläumausgabe*, Herman Glockner (επιμ.), 26 τόμ. (Stuttgart: Fromann, 1927-40), 19:640-41.

[5] Hegel, *Sämtliche Werke: Jubiläumausgabe*, Glockner (επιμ.), 12:105-6, 221· του ιδίου, *Philosophy of Fine Art*, F. P. B. Gemaston (μτφ.), τόμ. 1 (1920· ανατύπωση: New York: Hacker Art Books, 1975), σσ. 93-94, 217.

[6] «Όταν ο Σωκράτης δήλωνε την άγνοιά του, υπήρχε κάτι που γνώριζε αφού ήξερε για την άγνοιά του· από την άλλη πλευρά, ωστόσο, αυτή η γνώση δεν ήταν γνώση κάποιου πράγματος, δηλαδή, δεν είχε κανένα θετικό περιεχόμενο, και στο βαθμό αυτό η άγνοιά του ήταν ειρωνική· εφ' όσον δε ο Hegel μάταια προσπάθησε, κατά τη γνώμη μου, να διασώσει κάποιο θετικό περιεχόμενο για λογαριασμό του, θεωρώ ότι ο αναγνώστης θα πρέπει να συμφωνήσει μαζί μου» (Kierkegaard, *Concept of Irony*, σ. 269). Γενικά, ο Kierkegaard ασκεί κριτική στον Hegel που θεωρεί ότι η σωκρατική ειρωνεία δεν είναι ειρωνεία, επειδή διαφέρει από την αντίληψη του Schlegel, την οποία ο Hegel ταυτίζει με την έννοια της ειρωνείας. Ο Kierkegaard πιστεύει ότι και οι δύο εκδοχές, και του Σωκράτη και του Schlegel, συνιστούν αυθεντικές μορφές ειρωνείας.

[7] Στο ίδιο, σ. 254.

[8] Στο ίδιο, σ. 261.

[9] Ούτε και θέλω στο σημείο αυτό να διαφωνήσω με το ότι ο Kierkegaard συμπεριλαμβάνει τον *Φαίδωνα* στα πλατωνικά κείμενα από τα οποία συνάγει την εικόνα ενός Σωκράτη απόλυτα ειρωνικού (*Concept of Irony*, σσ. 62-79). Η ευρεία αντίληψη του Kierkegaard για την ειρωνεία του επιτρέπει να ανακαλύπτει στον *Φαίδωνα* τον ίδιο χαρακτήρα που συναντούμε στον *Ευθύφρονα*, λόγου χάριν, ή στον *Πρωταγόρα*. Όμως για μένα, ο *Φαίδων* αντιπροσωπεύει έναν πολύ διαφορετικό Σωκράτη και αποτελεί μέρος ενός πολύ διαφορετικού σταδίου στη φιλοσοφική εξέλιξη του Πλάτωνα. Ο *Φαίδων*, σύμφωνα με το επιχείρημα που αναπτύσσεται συμπερασματικά στο προηγούμενο κεφάλαιο, αποτελεί στοιχείο της συνειδητής προ-

σπάθειας του Πλάτωνα να κατανοήσει τον Σωκράτη, να εξηγήσει τι ήταν εκείνο που τον έκανε να ζήσει όπως έζησε, παρ' όλο που δεν διέθετε τη γνώση που θεωρούσε απαραίτητη για το *εὖ ζῆν*. Για τον Πλάτωνα, αλλά και για τον Σωκράτη (που χρησιμοποιεί αυτή την έκφραση για το δικό του φιλοσοφικό ταξίδι) ήταν ένας *δεύτερος πλοῦς*, ένα δεύτερο, συμπληρωματικό ή εναλλακτικό ταξίδι, μια νέα προσπάθεια να επιτύχει κάτι που οι προηγούμενοι πλατωνικοί διάλογοι δεν είχαν κατορθώσει (και πιθανόν να μην είχαν ποτέ την πρόθεση να το κάνουν).

[10] Βλ. Joseph A. Dane, *The Critical Mythology of Irony* (Athens: University of Georgia Press, 1991), μέρη 1 και 2.

[11] Στο Norman Gulley, *The Philosophy of Socrates* (London: Macmillan, 1968), σ. 39, αναφέρεται ότι ο ισχυρισμός του Σωκράτη περί αγνοίας «είναι ένα μέσο για να ενθαρρύνει το συνομιλητή του να αναζητήσει την αλήθεια, να τον κάνει να σκεφτεί ότι συμμετέχει μαζί με τον Σωκράτη σε ένα ταξίδι ανακαλύψεων». Αυτό δεν απέχει πολύ από την άποψη που στηρίζει την έννοια της «σύνθετης ειρωνείας», που αναφέρει ο Βλαστός, και την οποία συζητήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο.

[12] Michael Frede, «Plato's Arguments and the Dialogue Form», στο James C. Klagge and Nicholas D. Smith (επιμ.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues, Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992): Συμπλήρωμα, σσ. 208, 209.

[13] Παρ' ότι συμφωνώ με την περιγραφή του Frede όσον αφορά τη σωκρατική πρακτική, θεωρώ επίσης ότι ο Σωκράτης, όταν ρωτάει για τη φύση των αρετών μερικές φορές ελπίζει, πέρα ίσως από κάθε προσδοκία, ότι μπορεί κανείς να γνωρίζει την απάντηση σε κάποια από τις ερωτήσεις του. Οι δύο στόχοι δεν είναι ασύμβατοι.

[14] Ωστόσο, είδαμε ότι στόχος του Σωκράτη δεν είναι να δηλώσει απλώς ότι ο Θρασύμαχος είναι ανόητος (βλ. κεφ. 2, σ. 97).

[15] Αριστοτέλης, *Σοφιστικοί ἔλεγχοι* 34, 183b6-8. Η μετάφραση είναι από τον Jonathan Barnes (επιμ.), *The Revised Oxford Translation of the Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1984). Το *ὡμολόγει* του Αριστοτέλη, που εδώ μεταφράζεται ως «used to confess» [ομολογούσε] δεν αφήνει καμία νύξη που να δηλώνει ότι ο Σωκράτης προσποιείται όταν αρνείται τη γνώση.

[16] Πλάτων, *Άπολ.* 29b6-7. Η μετάφραση αυτή, όπως και όλες οι υπόλοιπες για τις οποίες δεν αναφέρω ρητές ευχαριστίες, είναι δική μου.

[17] T. H. Irwin, *Plato's Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 1977), σ. 39, με πλήρεις βιβλιογραφικές αναφορές. Βλ. επίσης, του ιδίου, *Plato's Ethics* (New York: Oxford University Press, 1995), κεφ. 2, ειδικότερα σσ. 27-29, για μία νέα παραλλαγή αυτής της άποψης.

[18] Βλ. Gregory Vlastos, «Socrates' Disavowal of Knowledge», στο *Socratic Studies*, Myles Burnyeat (επιμ.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), σσ. 42-48. Ο Βλαστός, ο οποίος προσπαθεί να επιλύσει αυτή την αντίφαση προχωρώντας, όπως θα δούμε, στη διάκριση μεταξύ δύο διαφορετικών ειδών γνώσης που διεκδικεί ο Σωκράτης (σσ. 43-44), στηρίζεται κυρίως σε δηλώσεις του Σωκράτη στον *Γοργία* οι οποίες αφορούν τη γνώση του για τα ηθικά ζητήματα, καθώς και την αλήθεια των ελεγκτικών συμπερασμάτων του (π.χ. 472c6-d1, 486e5-6,

505e4-5). Ωστόσο, δεν είμαι διατεθειμένος να χρησιμοποιήσω τον *Γοργία* ως τεκμήριο που να πιστοποιεί τις αρχικές απόψεις του Πλάτωνα για τον Σωκράτη, δεδομένου ότι τον θεωρώ μεταγενέστερο έργο.

Έχω καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο *Γοργίας* είναι μεταγενέστερος, εν μέρει για υφολογικούς λόγους: όπως ο *Μένων*, ο οποίος θεωρείται ότι εντάσσεται στους ύστερους διαλόγους της πρώιμης ή ακόμη και στα έργα της μέσης πλατωνικής περιόδου, ο *Γοργίας* ξεκινά ως διάλογος ορισμού (το θέμα του είναι η ρητορική, ενώ του *Μένωνος* είναι η αρετή)· σύντομα αφήνει κατά μέρος τον ορισμό και ασχολείται με την πρόκληση του Καλλικλή στη σωκρατική ηθική — μια πρόκληση τόσο ριζοσπαστική όσο και εκείνη που αντιπροσωπεύει το παράδοξο του Μένωνα (*Μέν.* 80d5-e5) όσον αφορά τη σωκρατική μεθοδολογία. Θεωρώ, επίσης, ότι τα ζητήματα της ηθικής, της μεταφυσικής και της γνωσιολογίας που εμφανίζονται σε αυτά τα έργα είναι νέα και αντιμετωπίζονται συστηματικά μόνο στον *Φαίδωνα* και την *Πολιτεία*.

Επιπροσθέτως, θα ήθελα να επιστήσω την προσοχή του αναγνώστη στο γεγονός ότι ο Πλάτων πραγματεύεται πολύ διαφορετικά στον *Κρίτωνα* (που θεωρείται προγενέστερο έργο του) απ' ό,τι στον *Γοργία* τη θέση ότι το να διαπράττει κανείς την αδικία είναι χειρότερο από το να την υπομένει. Στον προγενέστερο διάλογο, ο Σωκράτης παρουσιάζει αυτή την άποψη ως πολύ αμφιλεγόμενη και δηλώνει ότι δεν πρόκειται να τη συζητήσει εκ νέου (49b3-e2)· παραδέχεται ότι οι άνθρωποι που δεν συμφωνούν με αυτή δεν έχουν «κοινό πεδίο διαβούλευσης» (*κοινὴ βουλή*, 49d3). Στο μεταγενέστερο έργο, ο Σωκράτης επιμένει πολύ πιο δογματικά ότι όλοι, είτε το γνωρίζουν είτε όχι, αποδέχονται την άποψη ότι το να υποστεί κάποιος άδικη μεταχείριση δεν είναι τόσο κακό όσο το να είναι άδικος. Η διαφορά είναι σημαντική.

Και το γεγονός αυτό, με τη σειρά του, συνιστά σημαντική διαφοροποίηση απέναντι στην άποψη του Βλαστού σύμφωνα με την οποία ο Σωκράτης των πρώτων πλατωνικών διαλόγων —*όλων* των πρώτων διαλόγων— πιστεύει πως κάθε άνθρωπος διαθέτει ένα απόθεμα από αληθείς πεποιθήσεις «μέσα του» που συνεπάγονται την άρνηση κάθε άλλης ψευδούς ηθικής άποψης που μπορεί επίσης να υποστηρίζει. Αυτή η τελευταία θέση αποτελεί το γνωσιολογικό πυρήνα της θετικής ηθικής ερμηνείας του ελέγχου, την οποία πρότεινε ο Βλαστός στο άρθρο του «The Socratic Elenchus», στο *Socratic Studies*, Burnyeat (επιμ.), σσ. 1-28 (βλ. επίσης, του ιδίου, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* [Cambridge: Cambridge University Press, 1991], σσ. 113-15). Εάν έχουμε όλοι παρόμοιες απόψεις μέσα μας, τότε ο έλεγχος, παρά το γεγονός ότι φαίνεται ικανός να καταδείξει μόνο την έλλειψη συνοχής των ποικίλων πεποιθήσεων ενός ατόμου, μας επιτρέπει εντέλει να εξαλείψουμε τις ψευδείς πεποιθήσεις και να κρατήσουμε μόνο τις αληθείς (υπό την προϋπόθεση, φυσικά, ότι είμαστε κατ' αρχάς σε θέση να εντοπίσουμε τις αληθείς πεποιθήσεις μας). Τα τεκμήρια που παρουσιάζει ο Βλαστός γι' αυτή την ερμηνεία προέρχονται, στη συντριπτική τους πλειονότητα, από τον *Γοργία* (βλ. Richard Kraut, «Comments on Gregory Vlastos, "The Socratic Elenchus"», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 [1983]: 59-70, και την απάντηση του Βλαστού για το ίδιο θέμα, αναδημοσιευμένη με μικρές αλλαγές στο *Socratic Studies*, σσ. 33-37). Ωστόσο, η θέση που κατέχει ο *Γοργίας* στην εξέλιξη του Πλάτωνα, εάν είναι σωστό το παραπάνω επιχείρημά μου, μας απαγορεύει να προβάλλουμε τις απόψεις που προκύπτουν από το έργο αυτό

στους προγενέστερους διαλόγους. Ειδικότερα, η συγκεκριμένη διαφορά ανάμεσα στον *Κρίτωνα* και τον *Γοργία* ως προς τη «θέση της αντεκδίκησης» υποδηλώνει ότι ο Πλάτων κατέληξε (εάν πράγματι κατέληξε) στην άποψη ότι όλοι έχουμε «μέσα μας» τις αληθείς πεποιθήσεις που ίσως αποκαλύψει ο έλεγχος, μόνο κατά το διάστημα που μεσολάβησε από τη συγγραφή του *Κρίτωνος* μέχρις εκείνη του *Γοργίου*, και όχι κατά τη διάρκεια της πρώτης περιόδου του. Κατά τη γνώμη μου, η άποψη αυτή συνιστά μεταγενέστερη πλατωνική καινοτομία και όχι θέση του Σωκράτη – τουλάχιστον όχι θέση που ο Πλάτων είχε ποτέ σκεφτεί να αποδώσει στον Σωκράτη των διαλόγων της πρώιμης περιόδου του. Εκφράζεται για πρώτη φορά στον *Γοργία* και ερμηνεύεται για πρώτη φορά μέσω της θεωρίας της ανάμνησης στον *Μένωνα*, ο οποίος, κατά την άποψή μου, αποτελεί συμπλήρωμα του *Γοργίου* και ανήκει στις αρχές της μέσης πλατωνικής περιόδου, όπως άλλωστε θεωρεί και ο ίδιος ο Βλαστός (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, σ. 47 σημ. 8, και σσ. 117-26).

[19] *ΗΝ* 6.2, 1139b19-20· παρατίθεται στο Barnes (επιμ.), *Revised Oxford Translation.*

[20] Βλ. κεφ. 2, σσ. 96-104.

[21] Για τον Πλάτωνα βλ., μεταξύ άλλων, *Πολ.* 476e4-478d4· *Θεαίτ.* 152c5-6, *Τίμ.* 51e4. Για τον Αριστοτέλη, *Ἀναλυτικὰ Ὕστερα* 71b15-16, 72b3-4. Τα χωρία αυτά (με εξαίρεση το κείμενο από τον *Θεαίτητο*) παρατίθενται και σχολιάζονται από τον Βλαστό στο άρθρο του «Socrates' Disavowal of Knowledge», σσ. 52-54.

[22] Δημόκριτος, DK B117 και B9. Παρατίθεται από τον Βλαστό, στο άρθρο του «Socrates' Disavowal of Knowledge», σ. 55.

[23] Ξενοφάνης, DK B18, B24, B35, B38.

[24] Παρμενίδης, DK B1, B7, το οποίο πραγματεύεται επίσης ο Βλαστός στο άρθρο του «Socrates' Disavowal of Knowledge», σ. 55.

[25] Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, κεφ. 2 *passim*, ειδικότερα σσ. 47-48 (Θέσεις ΙΑ και ΙΒ). Βλ. επίσης, του ιδίου, «Socrates' Disavowal of Knowledge», σσ. 62-63.

[26] Αναφέρω ένα λεπτομερέστερο επιχείρημα που καταλήγει σε αυτό το συμπέρασμα, και το οποίο βασίζεται εν μέρει στην ερμηνεία της *Ἀπολ.* 19a8-23c1, στο «What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It?».

[27] *Ἀπολ.* 22c8-d4, σε μετάφραση G. M. A. Grube στο *Plato: Five Dialogues* (Indianapolis: Hackett, 1981). Αντιθέτως, ούτε οι πολιτικοί (21c3-e2) ούτε οι ποιητές (22a8-c8) μπορούν να κατανοήσουν τις αρχές που διέπουν τις δραστηριότητές τους. Το πρόβλημα με τους τεχνίτες δεν είναι ότι τους λείπει η γνώση: διαθέτουν γνώση, αλλά πιστεύουν ότι αυτό τους δίνει την άδεια να μιλούν ως επαΐοντες περί των αρετών· ωστόσο, αποδεικνύεται ότι δεν είναι σε θέση να κάνουν κάτι τέτοιο. Ο Σωκράτης, επίσης, θεωρεί ότι γνώση διαθέτουν οι γιατροί και οι γλύπτες (απέναντι στους οποίους κρατά μια πολύ πιο γενναιόδωρη στάση απ' ό,τι απέναντι στους ποιητές – μία ακόμη ένδειξη ότι ο Πλάτων δεν ήταν εχθρός «των τεχνών» έτσι όπως τις εννοούμε), αφού υπονοεί ότι μπορούν να διδάξουν την τέχνη τους σε άλλους, στον *Πρωτ.* 311b5-c8 και σε διάφορα άλλα σημεία.

[28] Σχετικά με το επιχείρημα ότι ο Σωκράτης αντιδιαστέλλει τον εαυτό του

προς τους σοφιστές και όχι προς τους φυσικούς φιλοσόφους, όπως υποστήριξε ο Βλαστός («Socrates' Disavowal of Knowledge», σσ. 61-62 σημ. 53), βλ. « What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It?», σσ. 291-93. Βλ. επίσης, C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology* (Indianapolis: Hackett, 1989), σσ. 10-11.

[29] Σχετικά με αυτή την «εξειδικευμένη» γνώση βλ. Reeve, *Socrates in the Apology*, σσ. 37-53, και Paul Woodruff (μτφ.), *Plato: «Hippias Major»* (Indianapolis: Hackett, 1982), σσ. 79-112. Ωστόσο, είναι ενδεχόμενο να μην διεκδικούσαν όλοι οι σοφιστές κάτι τέτοιο. Ο Γοργίας, σύμφωνα με το *Μέν.* 95c, δεν παραδεχόταν ότι ήταν δάσκαλος της *άρετῆς* και το μόνο που ισχυριζόταν ήταν ότι βοηθάει τους ανθρώπους να γίνουν δεινοί ρήτορες (βλ., ωστόσο, W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 6 τόμ. [Cambridge: Cambridge University Press, 1962-81], 3:271-72 σημ. 1, όπου παρατίθενται μαρτυρίες πως τα όσα ισχυριζόταν ο Γοργίας δεν γίνονταν πάντοτε πιστευτά, ίσως μάλιστα και να μην έπειθαν καθόλου). Ο Πρωταγόρας, σύμφωνα με τον Paul Woodruff («Plato's Debt to Protagoras», δακτυλόγραφο [Department of Philosophy, University of Texas, 1993], έχει επίγνωση των δυσαναλογιών ανάμεσα στην «τέχνη» της διδασκαλίας της *άρετῆς* και στις άλλες τέχνες, ενώ ο Σωκράτης τονίζει την αναλογία αυτή περισσότερο από όσο χρειάζεται για να απαξιώσει τον ισχυρισμό του σοφιστή ότι διδάσκει την *άρετὴν* καθ' οιονδήποτε τρόπο. Βλ. επίσης, Paul Woodruff, «Plato's Early Theory of Knowledge», στο Stephen Everson (επιμ.), *Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), σσ. 60-84.

[30] Όπως υποδηλώνει ο Irwin στο *Plato's Moral Theory*, σσ. 23, 24, 34, 73.

[31] Εάν μπορούμε να πιστέψουμε τον Διογένη Λαέρτιο, *Βίοι Φιλοσόφων*, 2.5.18.

[32] Alison Burford, *Craftsmen in Greek and Roman Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1972), σ. 82.

[33] Στο ίδιο, σ. 89. Αναφέρει επίσης ότι «οι τεχνίτες ... έπρεπε να περάσουν από μακρόχρονη και εξαντλητική εκπαίδευση. Για να εξοικειωθεί κανείς πλήρως με την τέχνη του απαιτούνταν διαρκής αφοσίωση. Από τη στιγμή που θα μάθει την τέχνη του, θα πρέπει να συνεχίσει να ασκεί τις δεξιότητές του, διαφορετικά θα εκφυλιστούν και θα ατονήσουν» (σ. 69). Ο Πλίνιος (*Naturalis Historia*, 35.84) αναφέρει ότι ο Απελλής ζωγράφιζε καθημερινά για να διατηρήσει το ταλέντο του σε καλή φόρμα. Παρόμοιες δηλώσεις μας προκαλούν να συγκρίνουμε και να αντιπαραβάλουμε την άποψη του Αριστοτέλη ότι είναι σχεδόν αδύνατον να χάσει κανείς την *άρετὴ* από τη στιγμή που θα την αποκτήσει, αφού από τη φύση της είναι τέτοια ώστε να εκδηλώνεται διαρκώς στην πράξη (*ΗΝ* 3.5, 114b30-115a4· 4.10, 1152a28-33) και ίσως με την ερμηνεία που έδωσε ο Σωκράτης στο ποίημα του Σιμωνίδη στον *Πρωταγόρα* (341d6-347a5), σύμφωνα με την οποία αρνείται να αποδώσει στον Σιμωνίδη την άποψη ότι είναι δύσκολο να είναι (δηλαδή, να παραμένει) κανείς αγαθός από τη στιγμή που υπήρξε αγαθός — πράγμα που είναι το πραγματικά δύσκολο — κατ' αρχήν. Βλ. επίσης, Maurice Pope, *The Ancient Greeks: How They Lived and Worked* (London: David and Charles, 1976), σ. 73.

[34] Ιπποκράτης, *Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς* 1.13-19, και βλ. το σχολιασμό του A.-J. Festugière στο *Hippocrate: L'Ancienne médecine*, A.-J. Festugière (επιμ.) (1948· ανατύπωση: New York: Arno Press, 1979). Για τη διαμάχη μεταξύ Ζεύξη και Παρ-

ρασίου βλ. Πλίνιος, *Naturalis Historia*, 35.61, και για τον ανταγωνισμό μεταξύ Απελλή και Πρωτογένη, σσ. 35, 79· μία ανάλογη ιστορία υπάρχει και στις σσ. 36, 79.

[35] Η φιλολογία περί του πώς ακριβώς ο πλατωνικός Σωκράτης οραματιζόταν τη σύνδεση μεταξύ αρετής και ευτυχίας είναι τεράστια και εξαιρετικά σύνθετη. Δεν θα ήθελα εδώ να τοποθετηθώ απέναντι στην πληθώρα των θεμάτων που περιλαμβάνει. Η πρόσφατη πραγμάτευση του ζητήματος από τον Irwin στο έργο του *Plato's Ethics, passim*, αν και προάγει τη δική του ιδιαίτερη άποψη, εμπεριέχει μία εμπεριστατωμένη ανάπτυξη των εναλλακτικών προσεγγίσεων, καθώς και εκτεταμένη βιβλιογραφία.

[36] «*Ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν*». Ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να χρησιμοποιήσει το ίδιο ρήμα όσον αφορά την αυτογνωσία στον *Φδρ.* 235c6-7: «*συνειδῶς ἐμαυτῷ ἁμαρτίαν*».

[37] Πρβλ. Vlastos, «Socrates' Disavowal of Knowledge», σ. 43 σημ. 12.

[38] Περισσότερες πληροφορίες για την έννοια της τεχνικής γνώσης υπάρχουν στα ακόλουθα έργα: Reeve, *Socrates in the Apology* Woodruff (μτφ.), *Plato: «Hippias Major»*· Michael Frede, «Philosophy and Medicine in Antiquity», στο *Essays on Ancient Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), σσ. 225-42· David Roochnik, «Plato's Use of the Techne-Analogy», *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): 295-310· J. E. Tiles, «*Technê* and Moral Expertise», *Philosophy* 59 (1984): 49-66· και Irwin, *Plato's Moral Theory*, σσ. 71-86, και *Plato's Ethics*, σσ. 47-48.

[39] Όμηρος, *Ἰλιάς*, 23.276: «*ἴστε γὰρ ὅσσον μοι ἀρετῇ περιβάλλετον ἵπποι*», το οποίο ο Robert Fagles (στο Homer, *The Iliad*, Robert Fagles (μτφ.) [New York: Viking Penguin, 1990]) αποδίδει ως εξής: «Ξέρεις πως τ' άλογά μου ξεπερνούν όλα τ' άλλα στη γρηγοράδα» και 374-75 «*τότε δὴ ἀρετὴ ἑκάστου* [*ἵππου*] *φαίνετο*», παρ' ό,τι ο Fagles αποδίδει την εν λόγω *ἀρετὴ* όχι στα άλογα, αλλά στους αρματηλάτες.

[40] Ηρόδοτος, *Ἱστορίαι*, 3.106.2· 4.198.7. Μιλάει επίσης για την *ἀρετὴ* των αλόγων, 3.88.

[41] Θουκυδίδης, *Ἱστορία τοῦ Πελοποννησιακοῦ Πολέμου*, 1.2.4.

[42] Ο τρόπος με τον οποίο ο Μένων εισάγει το ερώτημα αυτό στον ομώνυμο διάλογο υποδηλώνει πολύ έντονα ότι το ερώτημα ήταν ένας *τόπος*, μία κοινοτοπία διαλεκτικής πρακτικής καθώς και ένα πραγματικό ζήτημα. Ο συγγραφέας του *Δισσοί λόγοι* (που γράφτηκε γύρω στο 403-395 π.Χ. περίπου) αναφέρεται στο «επιχείρημα, που ούτε αληθές ούτε νέο είναι, ότι *σοφία* και *ἀρετὰ* είναι δύο πράγματα που ούτε να τα διδάξει κανείς ούτε να τα μάθει μπορεί (για τη χρονολόγηση του χωρίου αυτού βλ. T. M. Robinson, *Contrasting Arguments: An Edition of the «Dissoi logoi»* [New York: Arno Press, 1979], σσ. 34-41). Στα *Ὀλύμπια*, 2.86-88, ο Πίνδαρος είχε διατυπώσει το διάσημο ισχυρισμό ότι ο σοφός (που στην περίπτωση αυτή αναφέρεται στον ποιητή) είναι φύσει σοφός, ενώ οι άλλοι, εκείνοι που πρέπει να μάθουν την τέχνη τους, είναι σε σύγκριση μ' εκείνον σαν κόρακες που κρώζουν (πρβλ. *Νέμεα*, 3.41). Ο Ισοκράτης υποστήριζε ότι η *ἀρετὴ* και η *δικαιοσύνη* δεν είναι καθαρά διδακτές — δηλαδή, δεν μπορούν να διδαχθούν παρά μόνο σε ανθρώπους που η φύση τους είναι κατάλληλη για κάτι τέτοιο και που είναι διατεθειμένοι να τις δεχθούν

(*Κατὰ Σοφιστῶν* 14-18· πρβλ. *Περὶ Ἀντιδόσεως* 186-92, 274-75). Στην πραγματικότητα, η θέση αυτή είναι αρκετά παρόμοια με τη συνολική προσέγγιση του Πλάτωνα στην *Πολιτεία*. Ακόμη και ο Ξενοφών αποδίδει στον Σωκράτη μία παρόμοια θέση στα *Ἀπομνημονεύματα* 3.9.

[43] Plato, *The Dialogues of Plato*, Benjamin Jowett (μτφ.) (Oxford: Oxford University Press, 1953), σ. 252.

[44] Werner Peek, *Griechische Versinschriften*, τόμ. 1 (Berlin: Akademie, 1955), 20.11.

[45] Πρβλ., λόγου χάριν, την αρκετά εξιδανικευμένη εκδοχή της συμφωνίας που οραματίζεται ο Σωκράτης ανάμεσα στους γλύπτες και τους γιατρούς στον *Πρωτ.* 311b5-c8 με τις περιπτώσεις που παρατίθενται στη σημ. 27 παραπάνω.

[46] Frede, «Philosophy and Medicine in Antiquity», σ. 225· πρβλ. σσ. 231-34.

[47] Βλ. Irwin, *Plato's Moral Theory*, σσ. 77-86, για περαιτέρω συζήτηση.

[48] Είμαι ευγνώμων στον Christopher Bobonich που συζήτησε το συγκεκριμένο ζήτημα μαζί μου (χωρίς, φοβούμαι, ικανοποιητικό κατ' αυτόν αποτέλεσμα).

[49] Η διαδικασία του ελέγχου είναι, σε γενικές γραμμές, η εξής: Ο Σωκράτης συνήθως προσπαθεί να προκαλέσει τη διατύπωση του ορισμού μιας αρετής από το συνομιλητή του. Κατόπιν επιτυγχάνει τη συμφωνία του συνομιλητή του για κάποιες άλλες απόψεις, για καμία από τις οποίες δεν επιχειρηματολογεί: ο συνομιλητής του απλώς τις αποδέχεται. Στη συνέχεια δείχνει ότι το σύνολο που απαρτίζεται από την αρχική πρόταση μαζί με τις άλλες απόψεις τις οποίες αποδέχεται ο συνομιλητής του είναι αντιφατικό: ο συνομιλητής του δεν μπορεί να υποστηρίζει όλες αυτές τις απόψεις ταυτόχρονα. Ο έλεγχος, όμως, δεν δείχνει, από καθαρά λογική σκοπιά, ποια άποψη πρέπει να απορριφθεί προκειμένου να αποκτήσει συνοχή το σύνολο. Παρ' όλα αυτά, ο Σωκράτης συχνά ισχυρίζεται ότι έχει δείξει πως ο προτεινόμενος από το συνομιλητή του ορισμός είναι εσφαλμένος. Πώς μπορεί να το κάνει αυτό ο Σωκράτης, ρωτάει ο Γρηγόρης Βλαστός, «όταν το μόνο που έχει τεκμηριώσει είναι η λογική ασυμβατότητα του [ορισμού] με προκείμενες, την αλήθεια των οποίων δεν προσπάθησε να τεκμηριώσει σε αυτό το επιχείρημα: [Οι εν λόγω προκείμενες] μπήκαν στο επιχείρημα απλώς ως προτάσεις επί των οποίων συμφώνησαν ο Σωκράτης και ο συνομιλητής του;». Και ο Βλαστός συμπεραίνει: «Αυτό είναι το πρόβλημα του σωκρατικού ελέγχου» («The Socratic Elenchus: Method Is All», στο *Socratic Studies*, σσ. 4-5). Η δική μου θέση είναι ότι ο Σωκράτης γενικά φροντίζει ιδιαίτερα να κάνει τους συνομιλητές του να συμφωνήσουν σε περαιτέρω απόψεις, η καθεμία από τις οποίες είναι πιο εύλογη από τον προτεινόμενο ορισμό. Αυτό του επιτρέπει, αν και όχι με αυστηρά λογικούς όρους, να καταρρίψει τον ορισμό και όχι κάποια από τις δευτερεύουσες απόψεις των συνομιλητών του. Ενίοτε δε συναντά προβλήματα, όταν ο συνομιλητής του είναι πρόθυμος να εγκαταλείψει μία από αυτές τις απόψεις, όπως ο Θρασύμαχος που προτιμά να υποστηρίξει ότι η δικαιοσύνη δεν είναι αρετή από το να παραδεχθεί ότι πρέπει να εγκαταλείψει τον ορισμό του για τη δικαιοσύνη ως το συμφέρον του ισχυρότερου, στην *Πολ.* 338a8ff.

[50] Βλ. *Εὐθφ.* 15c11-e2· *Χαρμ.* 176a6-d5· *Λάχ.* 210b6-c5· *Πρωτ.* 361a5-6· *Λύσ.* 223a1-b3· *Μέν.* 79e5-6, 80e3-4.

[51] Εξαίρεση αποτελεί ο Βλαστός, ο οποίος άλλαξε γνώμη και έφτασε να θεωρεί

ότι ο έλεγχος θα μπορούσε να έχει θετικά αποτελέσματα, επειδή το απόθεμα των αληθών πεποιθήσεων εντός μας είναι αρκετό ώστε να διασφαλίσει την εξάλειψη των εσφαλμένων πεποιθήσεών μας. Στη σημ. 18 παραπάνω προχώρησα σε ένα σύντομο σχολιασμό αυτής της άποψης και παρουσίασα ορισμένους λόγους για τους οποίους δεν την αποδέχομαι.

[52] George Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, τόμ. 1 (London: Russell, 1865), σ. 244. Στην κριτική παρουσίαση του έργου του Grote, ο John Stuart Mill έγραψε ότι για τον Πλάτωνα η διαλεκτική συνίστατο σε δύο μέρη: «Το ένα είναι η δοκιμασία κάθε άποψης μέσα από έναν εξονυχιστικό αρνητικό έλεγχο, κατά τον οποίο ανασύρεται κάθε αντίρρηση ή δυσκολία που θα μπορούσε να αντιταχθεί σε αυτήν και η απαίτηση αυτές να απαντηθούν με ικανοποιητικό τρόπο πριν υιοθετηθεί η εν λόγω άποψη. Αυτό θα μπορούσε να επιτευχθεί αποτελεσματικά μέσα από την προφορική συζήτηση, αφού πιεσθεί ο ερωτώμενος με ερωτήσεις στις οποίες θα μπορούσε να απαντήσει αντιπαραθέτοντας είτε απόψεις γενικά αποδεκτές είτε τη δική του αρχική υπόθεση. Αυτή η εξέταση των απόψεων μέσω της αντιθετικής διασταύρωσής τους είναι ο σωκρατικός Έλεγχος» («Grote's Plato», *Edinburgh Review*, στο Barry Gross (επιμ.), *Great Thinkers on Plato* [New York: Capricorn Books, 1969], σ. 155).

[53] Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 2η έκδ. (Oxford: Clarendon Press, 1953), σ. 7.

[54] Gregory Vlastos, «Introduction», στο Benjamin Jowett (μτφ.), *Plato: «Protagoras»*, αναθεωρημένη από τον Martin Ostwald (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), σ. xxxi. Βλ. επίσης, Guthrie, *History of Greek Philosophy*, 4:69: «Η μεθοδολογία της διαδικασίας που διέπει τη δομή των [πρώιμων] διαλόγων είναι η εξής: Οι ερωτώμενοι οδηγούνται σταδιακά στη διατύπωση μιας σειράς ορισμών που ο καθένας τους συνιστά τροποποίηση του προηγουμένου, η οποία καθίσταται αναγκαία από τις αντιρρήσεις του Σωκράτη, μέχρις ότου φτάσουν σε μία σαφή διατύπωση. Στη συνέχεια ασκείται κριτική σε αυτήν τη διατύπωση και εντέλει καταρρίπτεται. Κανένας ορισμός δεν υιοθετείται στο τέλος, και η φαινομενική κατάληξη είναι το αδιέξοδο και η έκπληκτη απορία».

[55] Αυτό δεν σημαίνει ότι οι αναγνώστες του Πλάτωνα δεν έχουν βρει θετικά μηνύματα κρυμμένα μέσα στους ίδιους τους διαλόγους. Ωστόσο, κανένα από αυτά δεν συνάγεται από τη λογική δομή του ίδιου του ελέγχου. Το άρθρο του W.G. Rabinowitz «Platonic Piety: An Essay towards the Solution of an Enigma», *Phronesis* 3 (1958): 108-20, μας δίνει ένα παράδειγμα του πώς μπορεί να προχωρήσει η αναζήτηση παρόμοιων θετικών απόψεων. Γενικά, οι υπερασπιστές της στρωσσιανής προσέγγισης των διαλόγων προσπαθούν να διακρίνουν θετικά συμπεράσματα συνδυάζοντας τη λογική δομή της σωκρατικής μεθόδου (δεχόμενοι ότι μπορεί να οδηγήσει μόνο σε αρνητικά αποτελέσματα) με τα δραματικά στοιχεία των έργων. Βλ., παραδείγματος χάριν, David Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship: An Interpretation of the «Lysis» with a New Translation* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), σ. 12.

[56] Οι Thomas C. Brickhouse και Nicholas D. Smith, *Socrates on Trial* (Princeton: Princeton University Press, 1989), σσ. 96-97, αντιτίθενται σε μία προηγού-

μενη ερμηνεία μου, σύμφωνα με την οποία ο Σωκράτης εξετάζει το χρησμό για να δει εάν λέει αλήθεια («Socratic Intellectualism», στο John J. Cleary (επιμ.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, τόμ. 2 [Lanham, Md.: University Press of America, 1987], σσ. 305-6). Έχουν δίκιο ως προς το ότι υπερτονίζω την άποψή μου. Όμως προσπαθούν να αποφύγουν τα όσα συνεπάγεται η χρήση του ρήματος *ἐλέγχειν* από τον Σωκράτη και από τη δήλωσή του ότι, εάν θα έβρισκε ένα σοφότερο άνδρα, ο χρησμός θα διαψευδόταν.

[57] Τα θέματα αυτά έχουν συζητηθεί διεξοδικά στην εκτεταμένη δευτερογενή βιβλιογραφία γύρω από τον Σωκράτη, που έχει αναπτυχθεί από τη δεκαετία του 1970. Μια καλή αρχή για να ξεκινήσει κανείς είναι τα εξής έργα: Hugh H. Benson (επιμ.), *Essays on the Philosophy of Socrates* (New York: Oxford University Press, 1992)· Thomas C. Brickhouse and Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates* (New York: Oxford University Press, 1994)· Barry S. Gower and Michael C. Stokes, *Socratic Questions: The Philosophy of Socrates and Its Significance* (London: Routledge, 1992)· και για μια διαφορετική οπτική, Paul Vander Waerdt (επιμ.), *The Socratic Movement* (Ithaca: Cornell University Press, 1994). Τα περισσότερα από αυτά θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε πως απορρέουν από το έργο του Γρηγόρη Βλαστού.

[58] Για την αναγκαιότητα του να γνωρίζει κανείς τι σημαίνει *ἀρετή* προκειμένου να πράττει με *ἀρετή* βλ. *Άπολ.* 29d2-30a2· *Λάχ.* 193d11-e6· και *Λύσ.* 212a1-7, 223b4-8. Το θέμα πραγματεύεται εύστοχα ο Irwin στο *Plato's Moral Theory*, σσ. 90-92.

[59] Vlastos, «Socrates' Disavowal of Knowledge», σ. 43 σημ. 13. Η επισήμανση δική μου.

[60] Στο ίδιο, σ. 64. «Γνώση» είναι η λέξη που χρησιμοποιεί ο Βλαστός για τη βέβαιη, παραγωγική γνώση πού μάταια αναζητούσε ο Σωκράτης. Η υπογράμμιση και πάλι δική μου.

[61] Είναι σημαντικό να επισημάνουμε πως το να ισχυριστεί κανείς ότι γνωρίζει πως είναι κακό και επαίσχυντο να παρακούει τους ανωτέρους του και να αρνείται να εκτελέσει το έργο που του έχει ανατεθεί, είτε επειδή φοβάται το θάνατο είτε για οποιονδήποτε άλλο λόγο (*Άπολ.* 29d6-10), παρ' όλο που δεν είναι κάτι πολύ συνηθισμένο, δεν είναι και τρομερά αμφιλεγόμενο. Ο Πώλος, παραδείγματος χάριν, το παραδέχεται αμέσως στον *Γοργία* (474b7-c3). Πρέπει οι απόψεις κάποιου να είναι τόσο ακραίες όσο εκείνες του Καλλικλή για να το αρνηθεί (482d7-8). Επιπλέον, αν και η θέση ότι είναι λάθος να θεωρεί κανείς το θάνατο χειρότερο από την ατιμία, που είναι μέρος της γενικότερης άποψης του Σωκράτη όπως εκτίθεται στην *Απολογία*, μπορεί να γίνει αντικείμενο μακράς διαμάχης, ωστόσο συνιστά μια αντίληψη την οποία δεν είναι εύκολο να απορρίψει κανείς. Επομένως, ο Σωκράτης βασίζεται σε θεμελιώδεις, αν και όχι ιδιαίτερα αμφιλεγόμενες ιδέες για να υποστηρίξει ότι κατέχει τη γνώση. Προσέξτε τώρα πόσο τετριμμένη είναι η αντίληψη στον *Πρωτ.*, όπως παρατίθεται από τον Βλαστό ως περίπτωση ισχυρισμού γνώσης του Σωκράτη («Socrates' Disavowal of Knowledge», σ. 46, σε δική του μετάφραση): «Κι εσείς οι ίδιοι βέβαια γνωρίζετε πως όταν κάποιος κάνει κάτι κακό *χωρίς να διαθέτει γνώση* πράττει έτσι από άγνοια» (η επισήμανση δική μου). Και μία ακόμη δήλωση στην *Πολ.* Ι, 351a5-6: «Γιατί η αδικία είναι άγνοια — δεν θα έπρεπε να υπάρχει άνθρω-

πος που να μην το γνωρίζει αυτό» (αναφέρεται από τον Βλαστό, σ. 47, και παρατίθεται εδώ σε δική του μετάφραση). Όμως, πέρα από το γεγονός ότι η χρονολόγηση του σχετικού κειμένου είναι θέμα σημαντικής διαμάχης, προσωπικά πιστεύω ότι δεν θα έπρεπε να εκλάβουμε το ρήμα *ἀγνοεῖν* που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης με την πολύ στενή του σημασία. Ήδη έχει στριμώξει τον Θρασύμαχο μέσω της διαλεκτικής μεθόδου (350c10-11) και εδώ τον προκαλεί ακόμη περισσότερο. Χρησιμοποιεί τη λέξη διαλεκτικά και όχι γνωσιολογικά. Η θέση της «απόρριψης της αντεκδίκησης» στον *Κρίτωνα* δεν παρουσιάζεται ως θέση που υποστηρίζεται με βεβαιότητα από τον Σωκράτη: αντιθέτως, αυτός επαναλαμβάνει ότι είναι πρόθυμος να την επανεξετάσει όσο χρειαστεί. Η ηθικά σθεναρή στάση του αντισταθμίζεται από τη διαλεκτική διστακτικότητά του.

[62] Kierkegaard, *Concept of Irony*, σσ. 271-72. Εδώ περιγράφει τη βασική τοποθέτηση του Σωκράτη έτσι όπως την αντιλαμβάνεται: «Η όλη υπόσταση του ελληνικού πολιτισμού είχε χάσει πλέον την εγκυρότητά της στα μάτια του, κι αυτό σημαίνει ότι για κείνον η παρούσα πραγματικότητα ήταν μη πραγματική, όχι από κάποια συγκεκριμένη σκοπιά, αλλά στο σύνολό της ως τέτοια· ... όσον αφορά αυτήν τη μη έγκυρη πραγματικότητα, ο Σωκράτης άφησε να φανεί ότι η καθεστηκυία τάξη των πραγμάτων παραμένει καθεστηκυία και έτσι επέφερε την κατάρρευσή της· ... μέσα από αυτήν τη διαδικασία, γινόταν όλο και πιο ανάλαφρος, όλο και πιο αρνητικά ελεύθερος». Δεν χρειάζεται να αποδεχτούμε όλα τα στοιχεία της εικόνας που δίνει ο Kierkegaard για να καταλάβουμε ότι η έννοια της αρνητικής ελευθερίας υποδηλώνει μία απόσταση από τα όσα αρνείται κανείς και μία απροθυμία να έχει άμεσα επιθετική στάση απέναντί τους.

[63] Μια τέτοια *υπόρρητη παραδοχή*, που γίνεται από ένα συγγραφέα ο οποίος δεν εμφανίζεται στο έργο του ούτε καν ως αφηγητής, είναι πολύ σπάνιο φαινόμενο. Πολύ συχνότερη είναι η ρητή παραδοχή του αφηγητή ότι ο ήρωάς του είναι ακατανόητος. Στον *Δόκτορα Φάουστους*, του Thomas Mann, έχουμε ένα σαφές παράδειγμα αυτού του δεύτερου φαινομένου, όταν ο αφηγητής, ο Σερένους Τσάιτμπλομ, επαναλαμβάνει διαρκώς ότι ο συνθέτης Άντριαν Λέβερκυν, που υπήρξε φίλος του από τα παιδικά του χρόνια και τον οποίο θεωρεί πραγματική ιδιοφυΐα, ξεπερνάει τη δική του περιορισμένη αντίληψη. Ωστόσο, θεωρώ ότι ορισμένοι λεπτοί υπαινιγμοί στο μυθιστόρημα υποδεικνύουν ότι ο Τσάιτμπλομ είναι πολύ πιο πονηρός απ' όσο παραδέχεται ο αφηγητής. Είμαι πεισμένος ότι ο Τσάιτμπλομ στην πραγματικότητα παραποιεί τα δεδομένα που αφορούν τον Λέβερκυν και τα οποία παρουσιάζει με τόσο προφανή αντικειμενικότητα. Το θέμα αυτό, ωστόσο, δεν μπορεί να μας απασχολήσει εδώ. Σε κάθε περίπτωση, ακόμη κι αν ο Τσάιτμπλομ δεν μπορεί να κατανοήσει τον Λέβερκυν, δεν ισχύει το ίδιο ούτε για τον Mann ούτε για τους αναγνώστες του, προς τους οποίους ο Τσάιτμπλομ, ασυναίσθητα ίσως, δίνει όλες τις απαραίτητες πληροφορίες. Το έργο του Nabokov *The Real Life of Sebastian Knight* αποτελεί παρόμοια περίπτωση, ενώ το έργο του *Transparent Things* βασίζεται σε ένα συγγραφέα/αφηγητή που δεν ανήκει, όπως ο Τσάιτμπλομ, ολοκληρωτικά στον κόσμο του μυθιστορήματος και που έχει «περιορισμένη» μόνο γνώση για τον κεντρικό ήρωά του. Το ίδιο ισχύει για τον Άρνχαϊμ του Robert Musil στον *Άνθρωπο χωρίς ιδιότητες*, το *Imaginary Qualities of Actual Things* του Gilbert Sorrentino και το *Reflex*

and Bone Structure του Clarence Major. Επίσης, διάφορες θρησκευτικές μορφές είναι συχνά ακατανόητες για όσους γράφουν γι' αυτές, ωστόσο η θεία χάρις παρέχει πάντα μια (μη διαφωτιστική) εξήγηση. Το αξιοπρόσεκτο και ανησυχητικό στην περίπτωση του Πλάτωνα είναι ότι δεν έχουμε κάποια διαβεβαίωση, κάποια παραδοχή που να μας δείχνει ότι ένας συγγραφέας δημιουργεί ένα χαρακτήρα τον οποίο δεν καταλαβαίνει. Ο Πλάτων παρουσιάζει τον Σωκράτη σαν ένα μυστήριο δίχως τη λογοτεχνική αυτοσυνειδησία η οποία στερεί (ανεξάρτητα ίσως από τη θέλησή τους) τους νεωτερικούς και μετανεωτερικούς συγγραφείς που προανέφερα από το αίτημα της αληθοφάνειας που τόσο ισχυρά προβάλλουν οι διάλογοι και στο οποίο θα στραφώ σύντομα. Είμαι ευγνώμων στον Thomas Pavel και τον Brian McHale που συζήτησαν το θέμα αυτό μαζί μου.

[64] Πρόσφατα ο John M. Cooper στην εισαγωγή του στο John M. Cooper (επιμ.), *Plato: Complete Works* (Indianapolis: Hackett, 1997) υποστήριξε με σοβαρά επιχειρήματα ότι δεν πρέπει να κάνουμε υποθέσεις για τη χρονολόγηση κατά την ανάγνωση των πλατωνικών διαλόγων. Ο Cooper ορθώς υποστηρίζει ότι η κατάταξη των έργων του Πλάτωνα σε διαφορετικές περιόδους –όπως είναι η κατάταξη σύμφωνα με την οποία δουλεύω στο βιβλίο αυτό ή η διαφορετική χρονολόγηση που δίνει ο Charles H. Kahn στο *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)– στηρίζεται σε ερμηνευτικές υποθέσεις. «Παρόμοιες κατατάξεις» γράφει ο Cooper, «που βασίζονται σε μια προσπάθεια ερμηνείας της προόδου του έργου του Πλάτωνα, από φιλοσοφική και λογοτεχνική άποψη, δεν είναι η κατάλληλη βάση που θα κάνει κάποιον να διαβάσει αυτά τα έργα. Όταν τα χρησιμοποιούμε με αυτό τον τρόπο είναι σαν να βάζουμε το κάρο μπροστά από το άλογο ... Είναι καλύτερο να αφήσουμε τις σκέψεις περί χρονολόγησης σε ένα δεύτερο επίπεδο, όπως τους αρμόζει, και να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στο λογοτεχνικό και φιλοσοφικό περιεχόμενο των έργων, θεωρούμενα είτε μεμονωμένα είτε στη μεταξύ τους σχέση» (σ. xiv). Αυτό είναι λογικό ως προειδοποίηση για όσους θα διαβάσουν για πρώτη φορά Πλάτωνα (και για όσους θα διδάξουν Πλάτωνα σε αρχάριους φοιτητές). Όμως στην πραγματικότητα είναι αδύνατον να διαβάσουμε τους διαλόγους «μεμονωμένα και στη μεταξύ τους σχέση» χωρίς *ταυτόχρονα* να προβούμε σε ορισμένες σοβαρές υποθέσεις για τη χρονολογική σειρά τους. Διότι –ας πάρουμε μια προφανή περίπτωση– είναι συχνά αδύνατον να αποφασίσουμε τι σημαίνει ένα συγκεκριμένο χωρίο χωρίς να γνωρίζουμε εάν πρόκειται για απάντηση σε προηγούμενη τοποθέτηση που έχει ήδη εκφράσει ο Πλάτων ή για πρόδρομη αναγγελία μιας θέσης που δεν έχει ακόμη διατυπώσει ή δηλώσει ρητά. Η χρονολογική αναδιάταξη του Kahn, για παράδειγμα, βασίζεται ακριβώς στην αντιστροφή αυτών των σχέσεων: Εκεί που οι άλλοι βλέπουν απηχήσεις, αυτός βλέπει προδρομικά στοιχεία· βλ. του ιδίου, «The Methodology of Plato in the *Laches*», *Revue internationale de philosophie* 40 (1986): 7-21, και «On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988): 69-102. Εντέλει, είναι αδύνατον να διαχωρίσουμε την ανάγνωση των διαλόγων από μία έστω και προσωρινή υπόθεση που να αφορά τη χρονολογική τους σειρά. Δεδομένου δε ότι το μόνο αξιόπιστο υφολογικό στοιχείο που έχουμε ως προς τη μετρική των έργων αφορά τα τελευταία έξι έργα που συνέθεσε ο Πλάτων (βλ. την πρόσφατη

έρευνα του Charles M. Young για το στοιχείο αυτό στο «Plato and Computer Dating», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 [1994]: 227-50), κάθε υπόθεση που αφορά τη χρονολόγηση των υπόλοιπων γραπτών του θα πρέπει να είναι ερμηνευτική. Και η πειστικότητα μιας τέτοιας υπόθεσης εξαρτάται από τις αναγνώσεις συγκεκριμένων χωρίων σε συνδυασμό με την ελκυστικότητα της συνολικής αφήγησης που μας επιτρέπει να διαμορφώσουμε όσον αφορά την εξέλιξη του Πλάτωνα.

65 Παρ' ότι ο Πλάτων, όταν αναπτύσσει τα όσα συνεπάγεται η παρομοίωσή του με τα αγάλματα του Δαιδάλου γράφει ότι οι αληθείς δόξες μπορεί να «δραπετεύσουν» από την ψυχή (*ἀποδιδράσκειν, δραπετεύειν*), πρέπει κυριολεκτικά να εννοεί ότι παρόμοιες πεποιθήσεις ξεχνιούνται μέχρις ότου ανακληθούν μέσω της διαδικασίας των ερωτήσεων που είχε ήδη περιγράψει όταν μιλούσε για τη θεωρία της ανάμνησης. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, οι αληθείς δόξες βρίσκονται ήδη μέσα στην ψυχή. Ωστόσο, μέχρι να γίνουν γνώση, μπορεί να παραμένουν λησμονημένες ακόμη και αφού η διαδικασία των ερωτήσεων προκαλέσει τη διατύπωσή τους από τον ερωτώμενο.

66 Η συζήτηση αυτών των θεμάτων δεν είναι καθόλου απλή. Προσπάθησα να δώσω τη δική μου καθώς και ορισμένες εναλλακτικές απόψεις στο άρθρο μου «Meno's Paradox and Socrates as a Teacher», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985): 1-30.

67 Όταν λέμε ότι ο Πλάτων στους διαλόγους της πρώιμης περιόδου του προσπάθησε να παρουσιάσει τον Σωκράτη έτσι όπως τον γνώρισε, δεν εννοούμε ότι η αναπαράσταση του Σωκράτη σε αυτά τα έργα συνιστά ακριβή αντανάκλαση του πρωτοτύπου. Απλώς εννοούμε ότι δεν προσπαθεί να δώσει κάποια ερμηνεία όσον αφορά τα στοιχεία από τα οποία απαρτίζεται ο ήρωας που παρουσιάζει.

68 Στην προσπάθειά του να εντοπίσει τις σύνθετες ειρωνείες, ο Βλαστός (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, σ. 240 [351]) βρίσκει ότι υπάρχει κάποια αντίφαση ανάμεσα σε αυτήν τη δήλωση και τον ισχυρισμό που εξέφρασε νωρίτερα ο Σωκράτης (473e6, σε δική του μετάφραση: «Πώλε, εγώ δεν είμαι άνδρας πολιτικός»). Ωστόσο, πέρα από το γεγονός ότι στο 521d ο Σωκράτης λέει ότι *προσπαθεί* να ασκήσει την πολιτική (ο Βλαστός στη σ. 240 [351] σημ. 21 υποστηρίζει, ομολογουμένως όχι πειστικά, ότι δεν χρειάζεται να μεταφράσουμε τη λέξη *ἐπιχειρεῖν* ως «αποπειρώμαι»), λέει επίσης ότι προσπαθεί «να ασχοληθεί με την *αληθινή* πολιτική τέχνη» (*ἢ ὡς ἀληθῶς πολιτικὴ τέχνη*). Αντιδιαστέλλει δε αυτή την τελευταία με την πολιτική που δεν ασκεί και την οποία ταυτίζει με την κατοχή δημόσιου αξιώματος. Εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με σύνθετη ειρωνεία. Ο Σωκράτης αρνείται κατηγορηματικά ότι αυτό που στην Αθήνα μετράει για πολιτική είναι εκείνο στο οποίο ο ίδιος θα θεωρούσε ότι συνίσταται η πραγματική πολιτική.

69 Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι ο Κρίτων, που δείχνει να έχει πειστεί από το επιχείρημα του Σωκράτη πως δεν θα έπρεπε να γλυτώσει τη φυλακή, ή ο Νικίας, που καταφεύγει στον Σωκράτη για να τον βοηθήσει να αποφασίσει εάν η εκπαίδευση στα όπλα είναι καλό πράγμα για τα αγόρια και ο οποίος ξέρει πως μια συζήτηση με τον Σωκράτη πάντοτε καταλήγει στο να υπερασπίζεται κανείς τον τρόπο ζωής του (*Λάχ.* 180b7-d3, 187e6-188c3), είναι άνθρωποι που η επαφή τους με τον Σωκράτη τους έκανε καλύτερους. Τουλάχιστον, θα μπορούσε να ισχυ-

ριστεί κανείς ότι αναγνώρισαν πως είναι αγαθός άνθρωπος. Όμως η απάντηση του Κρίτωνα, «Σωκράτη, δεν έχω τίποτα [περισσότερο] να πω», στον ισχυρισμό του Σωκράτη πως οτιδήποτε και να προσέθετε ο Κρίτων στο επιχείρημά του θα γινόταν μάταια (*μάτην*), αλλά ότι θα έπρεπε παρ' όλα αυτά να προσπαθήσει, συνιστά απρόθυμη παραχώρηση και όχι ολόψυχη υποστήριξη του επιχειρήματος του Σωκράτη (*Κρτ.* 54d4-8). Όσο για τον Νικία, είναι φανερό πως εμπιστεύεται τον Σωκράτη και θεωρεί ότι μπορεί να βρει καλούς δασκάλους για τα παιδιά: Έχει ήδη βρει ένα δάσκαλο της μουσικής για το δικό του γιο (180c9-d1). Αυτό, όμως, δεν έχει και μεγάλη σχέση με το γεγονός ότι ο Σωκράτης είναι αγαθός άνθρωπος. Και η δήλωσή του ότι ο Σωκράτης μετατρέπει κάθε συνομιλία σε συζήτηση για τον τρόπο ζωής κάποιου μοιάζει να εκφράζει την εκτίμησή του γι' αυτό που θεωρεί χαρακτηριστικό (*ούκ άήθης*) και όχι δυσάρεστο (*ούκ άήδης*) παιχνίδι του Σωκράτη. Ο Νικίας δεν δυσανασχετεί με αυτό το παιχνίδι. Θα λέγαμε, μάλιστα, ότι του αρέσει κιόλας. Όμως δεν υπάρχουν στοιχεία που να δείχνουν ότι το παίρνει στα σοβαρά ή ότι έχει μακροπρόθεσμες επωφελείς επιπτώσεις στον ίδιο.

[70] Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι στο εκπαιδευτικό και πολιτικό σχήμα της *Πολιτείας* το να αναγνωρίζει κανείς το αγαθό είναι σαφώς διαφορετικό από το να είναι ο ίδιος αγαθός. Οι άνθρωποι της Πολιτείας διδάσκονται την πίστη ότι οι φιλόσοφοι είναι οι καλύτεροι μεταξύ των ανθρώπων, παρ' ότι οι ίδιοι υστερούν κατά πολύ σε σχέση με τους φιλοσόφους όσον αφορά την *αρετή*.

[71] Φυσικά, θα μπορούσαμε επίσης να υποστηρίξουμε ότι εφ' όσον ο Σωκράτης είναι το λογοτεχνικό δημιούργημα του Πλάτωνα, η ειρωνεία που επιδεικνύει απέναντι στον Πλάτωνα και, άρα, απέναντι και στους αναγνώστες του Πλάτωνα είναι, σε τελευταία ανάλυση, η ειρωνεία του ίδιου του Πλάτωνα. Τι θα μπορούσε να είναι αυτή η ειρωνεία; Δεν νομίζω ότι ο Πλάτων αφήνει να εννοηθεί ότι *όντως* γνώριζε πώς κατόρθωσε να κάνει ο Σωκράτης τα όσα έκανε. Θα έλεγα ότι μάλλον παρουσιάζεται ως συγγραφέας που σαφώς αρνείται ότι έχει τον πλήρη έλεγχο του υλικού του και δημιουργεί ένα χαρακτήρα που είναι «ισχυρότερος» από τον ίδιο. Πρόκειται για ένα σημείο που συνδέει την πλατωνική με τη ρομαντική ειρωνεία, η οποία αρνείται την παντοδυναμία που παραδοσιακά είχε παραχωρηθεί στο συγγραφέα σε σχέση με το υλικό του.

[72] *Λάχ.* 190c6· πρβλ. Ξενοφών, *Άπομν.* 4.6.1.

[73] Μέχρι την εποχή που ο Πλάτων γράφει την *Πολιτεία*, έχει ήδη διαμορφώσει πολλές επιφυλάξεις σχετικά με τις μεθόδους του Σωκράτη. Για παράδειγμα, ασκεί κριτική στο ότι επιτρέπεται σε νεαρά άτομα –άτομα της ηλικίας εκείνων που περιτριγύριζαν τον Σωκράτη– να ασκούν τον έλεγχο και τη διαλεκτική εν γένει. Προτιμά να περιμένει έως ότου μεγαλώσουν λίγο και μπορούν να χειριστούν πιο εποικοδομητικά την υπονόμευση των υπαρχουσών αξιών, κάτι για το οποίο διακρίνεται ο έλεγχος (539b1-540c4). Στον *Σοφιστή* (231b3-8) περιγράφει τον έλεγχο ως ένα είδος σοφιστικής – καλό είδος βεβαίως, μια σοφιστική «ευγενούς καταγωγής», «of noble lineage», σύμφωνα με την απόδοση της έκφρασης *ή γένει γενναία σοφιστική* από τον Cornford (*Plato's Theory of Knowledge* [Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957], σ. 181). Ο William Cobb (επιμ.), στο *Plato's «Sophist»* (Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1990), την αποδίδει ως «the nobly born art of sophistry» [«η τέχνη της σοφιστικής που έχει ευγενική ρίζα], ενώ ο Nicholas P. White (μτφ.)

στο *Plato: «Sophist»* (Indianapolis: Hackett, 1993) ο οποίος, χωρίς περαιτέρω εξήγηση, θεωρεί ότι το κείμενο στο σημείο αυτό είναι εφθαρμένο, προτιμά την απόδοση «our noble sophistry» [«η ευγενής σοφιστική μας»] (παρ' ότι ούτε στο Burnet, *Platonis opera* [Oxford: Clarendon Press, 1900] ούτε στο Lewis Campbell, *The «Sophistes» and «Politicus» of Plato* [1867· ανατύπωση: New York: Arno Press, 1973] ούτε στη νέα εκδοχή της Οξφόρδης, *Platonis opera*, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, et al. (επιμ.) [Oxford: Clarendon Press, 1995] επισημαίνεται ότι σε αυτό το σημείο υπάρχει κάποιο πρόβλημα στο κείμενο). Αναφορές στο θέμα αυτό μπορεί κανείς να βρει στο Richard S. Bluck, *Plato's «Sophist»: A Commentary* (Manchester: Manchester University Press, 1975), σσ. 40-52· ο Bluck προτιμά τη δική του «sophistry of noble family» [«σοφιστική ευγενούς οικογενείας»] από την «ευγενή καταγωγή» του Cornford, επειδή δηλώνει «ότι αυτή η διαδικασία, σε αντίθεση με άλλες πλευρές ή είδη σοφιστικής, σχετίζεται (ως μίμησις) με την ευγενή τέχνη της αληθούς φιλοσοφίας» (σ. 46). Προσωπικά, δεν θεωρώ πειστική αυτή την εισήγηση και διατηρώ τις αμφιβολίες μου απέναντι σε όλες τις αποδόσεις της φράσης που προαναφέρθηκαν. Γιατί δηλαδή θα έπρεπε η διαλεκτική μέθοδος του Σωκράτη να κατάγεται από ευγενείς *προγόνους* — κάτι που υποδηλώνουν όλες αυτές οι εκδοχές; Ο Δημήτρης Γληνός, επίσης, στη μετάφραση και το σχολιασμό του διαλόγου (*Πλάτωνα Σοφιστής*, Γιάννης Κορδάτος (επιμ.) [1940· ανατύπωση: Greek-European Youth Movement, 1971], σ. 224 σημ. 35), δέχεται αυτή την απόδοση [«η από γενιάς ευγενική σοφιστική» (Σ.τ.Μ.)] και προσπαθεί να τη δικαιολογήσει υποστηρίζοντας ότι σκοπό έχει να μας υπενθυμίσει πως η σημασία της «σοφιστικής» δεν ήταν εξ αρχής αρνητική, και ότι εδώ ο Πλάτων προσπαθεί να αποκαταστήσει αυτή την αρχική σημασία για τον Σωκράτη. Ωστόσο, ούτε αυτή η άποψη είναι πειστική. Νομίζω ότι η λύση έγκειται στο να θεωρήσουμε ότι η λέξη *γένος* (βλ. LSJ, *γένος*, II) δεν σημαίνει *πρόγονος*, αλλά *έκγονος*. Δηλαδή, ο έλεγχος είναι *μία σοφιστική ευγενών απογόνων*, με την έννοια ότι ο νους των μαθητών απαλλάσσεται από προκαταλήψεις καθώς και από την άγνοια της άγνοιάς τους και προετοιμάζεται το έδαφος για τη διαλεκτική, έτσι όπως τη συλλαμβάνει τώρα ο Πλάτων: μια σοφιστική που παράγει καλά αποτελέσματα.

[74] Οι μελετητές συμφωνούν, γενικά, ότι ο Πλάτων έφτασε στο σημείο να κατανοήσει πως η μεταφυσική και η γνωσιολογία που στηρίζουν την πολιτική διάρθρωση της *Πολιτείας* εμφανίζουν σοβαρά προβλήματα, ορισμένα από τα οποία εξέθεσε στον *Παρμενίδη*. Στους διαλόγους της ύστερης περιόδου του φαίνεται να κάνει μία νέα αρχή, με την αναθεώρηση των σημείων εκείνων που παρουσιάζουν δυσκολίες στα έργα της μέσης περιόδου του. Παράλληλα με αυτή την αλλαγή, ο A. A. Long υποστηρίζει ότι ο *Θεαίτητος*, ένα από τα μεταγενέστερα έργα του Πλάτωνα, συνιστά μία νέα απολογία για τον Σωκράτη και για τον τρόπο με τον οποίο φιλοσοφεί· βλ. του ιδίου, «Plato's Apologies and Socrates», στο Jyl Gentzler (επιμ.), *Method in Ancient Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

[75] Amélie Oksenberg Rorty, «A Literary Postscript: Characters, Persons, Selves, Individuals», στο *The Identities of Persons* (Berkeley: University of California Press, 1976), σ. 306.

[76] Μία εμπεριστατωμένη συζήτηση των διαφόρων αρχαίων αναπαραστάσεων

της προσωπικότητας του Σωκράτη, σε διάφορα φιλοσοφικά και λογοτεχνικά έργα, παρουσιάζεται στο Olof Gigon, *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 2η έκδ. (Bern: A. Francke, 1970). Η μελέτη του Gigon είναι ουσιώδης για μία ολοκληρωμένη μελέτη του σωκρατικού προβλήματος, έτσι όπως έχει γίνει αντιληπτό μέσα από τη διαμορφωμένη παράδοση. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι ότι ο ιστορικός Σωκράτης έχει αμετάκλητα χαθεί.

[77] E. H. Gombrich, *Meditations on a Hobby-Horse* (London: Phaidon, 1963), σ. 10.

[78] Friedrich Schlegel, «On Incomprehensibility», στο *Friedrich Schlegel's «Lucinde» and the Fragments*, Peter Firchow (μτφ.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971), σ. 259. Το πρωτότυπο βρίσκεται στο Schlegel, «Über die Unverständlichkeit», στο *Kritische Schriften* (München: Carl Hanser, 1938), σσ. 340-52.

[79] Friedrich Schlegel, *Lyceum Fragments*, σημ. 108, στο *Friedrich Schlegel's «Lucinde» and the Fragments*, Firchow (μτφ.), σ. 156· *Kritische Schriften*, σ. 19.

[80] Friedrich Schlegel, «Über Wilhelm Meister», στο *Kritische Schriften*, σσ. 262-82.

[81] Friedrich Schlegel, στο *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Ernst Behler et al. (επιμ.), τόμ. 18 (München και Padenborn: Schöningh, 1987), σ. 85.

[82] Φυσικά, δεν έχω πρόθεση να αρνηθώ την ύπαρξη ενός ιστορικού Σωκράτη. Ωστόσο, θεωρώ ότι γνωρίζουμε πολύ λιγότερα για εκείνον απ' όσα συχνά πιστεύουμε. Βλ. Alexander Nehamas, «Voices of Silence: On Gregory Vlastos's Socrates», *Arion*, σειρά 3, 2 (1992): 156-86.

[83] Μία πολύ ενδιαφέρουσα συλλογή αυτών των κειμένων, καθώς και μία εκπληκτικά εκτενής βιβλιογραφία, υπάρχει στο Mario Montuori, *De Socrate iuste damnato: The Rise of the Socratic Problem in the Eighteenth Century* (Amsterdam: J. C. Gieben, 1981). Το σωκρατικό πρόβλημα έχει μακραίωνη και σύνθετη ιστορία και είναι ένα ακόμη ζήτημα με το οποίο δεν θα επιχειρήσω να ασχοληθώ στο παρόν βιβλίο. Έχω εκφράσει ορισμένες απόψεις μου σχετικά στο «Voices of Silence». Εκτεταμένη συζήτηση του θέματος υπάρχει στο V. de Magalhâes-Vilhena, *Le Problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952), και μία σύντομη επισκόπηση στο P. J. FitzPatrick, «The Legacy of Socrates», στο Gower and Stokes, *Socratic Questions*, σσ. 153-208. Σχολιασμένη βιβλιογραφία επιμελήθηκαν οι Luis E. Navia and Ellen L. Katz, *Socrates: An Annotated Bibliography* (New York: Garland Publishing, 1988). Μία εξαίρετη συγκεντρωτική συλλογή των πηγών υπάρχει στο John Ferguson, *Socrates: A Source Book* (London: Macmillan, 1970). Η πιο πρόσφατη συνεισφορά στη διαμάχη εμφανίζεται στο Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Η άποψη του Βλαστού ότι μπορούμε να ανασυνθέσουμε τον ιστορικό Σωκράτη από τα διάφορα κοινά στοιχεία τα οποία εμφανίζονται στον Πλάτωνα, τον Ξενοφώντα και τον Αριστοτέλη (ο Βλαστός παραβλέπει το έργο του Αριστοφάνη *Νεφέλαι*) προαναγγέλλεται ήδη από τον J. Bruker, ο οποίος στο έργο του *Historia critica philosophiae* (Leipzig, 1767) υποστήριζε ότι μόνο τα σημεία στα οποία συμφωνούν ο Πλάτων και ο Ξενοφών συνιστούν τεκμήρια όσον αφορά τις απόψεις του ιστορικού Σωκράτη. Βλ. FitzPatrick, «Legacy of Socrates», σσ. 175-76. Για τη δίκη του Σωκράτη βλ. τις απόψεις του

W. R. Connor, «The Other 399: Religion and the Trial of Socrates», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 58 (1991): Συμπλήρωμα, σσ. 49-56. Ο Connor υποστηρίζει, και μάλιστα κατά τρόπο πειστικό, ότι η άποψη που εξέφρασε πιο πρόσφατα ο I. F. Stone στο έργο του *The Trial of Socrates* (Boston: Beacon Press, 1988), ότι δηλαδή ο Σωκράτης δικάστηκε και καταδικάστηκε για καθαρά πολιτικούς λόγους ως εχθρός της δημοκρατίας, περιπλέκεται από το γεγονός ότι την ίδια περίοδο διεξήχθησαν πολλές σημαντικές δίκες για θρησκευτικούς λόγους. Το στοιχείο που φέρνει στην επιφάνεια ο Connor, ότι δηλαδή η στάση του Σωκράτη απέναντι στο ζήτημα της θυσίας ήταν τουλάχιστον ασυνήθιστη, είναι ισχυρό και προσθέτει μια νέα διάσταση σε αυτό το επίμαχο θέμα.

[84] Βλ. Friedrich Schleiermacher, «Über den Werth des Sokrates als Philosophen», στο *Sämtliche Werke*, τόμ. 2 (Berlin: 1838), σσ. 287-300, ιδιαίτερα σ. 297. Το αρχικό δοκίμιο δημοσιεύτηκε το 1818.

[85] Σε αυτό το πλαίσιο, δεν θα πρέπει να υποτιμούμε την αυξανόμενη σπουδαιότητα της κριτικής στην Καινή Διαθήκη, που στόχο είχε το διαχωρισμό των γεγονότων που αφορούν τον ιστορικό Ιησού Χριστό από τις εκδοχές που παρουσιάζουν οι μαθητές του για τη ζωή του.

[86] Mario Montuori, *Socrates, Physiology of a Myth, London Studies of Classical Philology* 6 (Amsterdam: J. C. Gieben, 1981), σ. 32.

[87] Βλ. κεφ. 4, σ. 154 παρακάτω.

[88] Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, Haldane (μτφ.), 1:414· *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1:312 (βλ. επίσης 3:1049-54).

[89] Βλ. την κριτική του Hegel για τον Schlegel στο *Lectures on the History of Philosophy*, Haldane (μτφ.), 1:400-2. Το πρωτότυπο βρίσκεται στο έργο του *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1:302-4. Αλλά βλ. επίσης Dane, *Critical Mythology of Irony*, σ. 83: «Ο Hegel, ένας από τους πλέον σφοδρούς επικριτές των ιδεών του Friedrich Schlegel περί ειρωνείας, έγινε, παραδόξως, μία από τις προσωπικότητες που άσκησαν τη μεγαλύτερη επιρροή στην ανάπτυξη των διαφόρων θεωριών της ρομαντικής ειρωνείας». Για μια πιο θετική άποψη όσον αφορά την εκδοχή του Schlegel περί ειρωνείας, βλ. Dane, κεφ. 2.

[90] Για μία θεώρηση της αντίληψης για τον Σωκράτη κατά το δέκατο όγδοο αιώνα και για τη διόρθωση πολλών απλουστεύσεων που παρουσιάζονται εδώ, βλ. Benno Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert* (Leipzig: Quelle und Meyer, 1929). Παραμένει, ωστόσο, γεγονός ότι η βιογραφία του Σωκράτη που άσκησε τη μεγαλύτερη επιρροή κατά το δέκατο όγδοο αιώνα ήταν εκείνη του François Charpentier, *La Vie de Socrate*, που αρχικά εκδόθηκε στο Παρίσι το 1650 (ανατυπώσεις της εμφανίστηκαν τα έτη 1657, 1666, 1688, 1669) και τελικά εκδόθηκε ως παράρτημα στη μετάφραση του Charpentier *Memorabilia: Les Choses mémorables de Xenophon* (Amsterdam, 1699). Αν και ο Charpentier καταφεύγει στον Πλάτωνα και τον Διογένη Λαέρτιο, όπως επίσης στον Κικέρωνα, τον Σενέκα, τον Πλούταρχο και τον Απουλήιο, βασίζεται σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό στον Ξενοφώντα. Περιττό να αναφέρουμε ότι η βιογραφία του Charpentier γράφτηκε το δέκατο έβδομο αιώνα, αλλά έμεινε στην επικαιρότητα επί μακρόν, ιδιαίτερα μετά τη μετάφρασή της στα γερμανικά από τον Christian Thomasius ως *Das ebenbild eines wahren und ohnpedan-*

tischen philosophi; oder, Das leben Socratis; aus dem frantzösishendes des herrn Charpentier ins teutsche übersetzt von Christian Thomas (Halle, 1693).

[91] Αυτή η αρνητική αξιολόγηση του Ξενοφώντα για τον Σωκράτη αμφισβητήθηκε πρόσφατα σε πολλά άρθρα που δημοσιεύτηκαν στο Vander Waerdt (επιμ.), *Socratic Movement*. Βλ. επίσης, Donald Morrison, «Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful», *Ancient Philosophy* 15 (1993): 329-48. Παρά το γεγονός ότι διάφορα κείμενα του Ξενοφώντα παρουσιάζουν ενδιαφέρον, προσωπικά θεωρώ την εικόνα του για τον Σωκράτη πολύ λιγότερο ελκυστική από εκείνη που δίνει ο Πλάτων.

[92] Ξενοφών, *Απομν.* 1.1.4, 4.8.1· *Απολ. Σωκρ.* 13.

[93] Βλ. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4η έκδ., τόμ. 2, μέρος 1 (Leipzig: Fues, 1889), σσ. 91-100. Η αγγλική μετάφραση του σχετικού μέρους υπάρχει στο Eduard Zeller, *Socrates and the Socratic Schools*, Oswald J. Reichel (μτφ.) (New York: Russell and Russell, 1962), σσ. 82-86. Παρ' ότι αποδεχόμενος τον κανόνα του Schleiermacher, ο Zeller υποβάθμισε υπερβολικά τη σπουδαιότητα του Ξενοφώντα. Μέχρι το 1901, ο Karl Joël, στο έργο του *Der echte und der xenophontische Sokrates*, τόμ. 2, (Berlin: R. Gaentner, 1893-1901), ήταν σε θέση να απορρίψει το σύνολο της μαρτυρίας του Ξενοφώντα, και η άποψή του επικράτησε τελικά, παρ' όλο που ο H. Weissenborn την αντέκρουσε το 1910 στην Ιένα, με τη διατριβή του *De Xenophontis in commentariis scribendis fide historica* (Jena: G. Nevenhahni, 1910) (ωστόσο βλ. τις αναφορές στη σημ. 90 παραπάνω). Σήμερα, βρισκόμαστε μπροστά σε μία μεταστροφή που εμπεριέχει αρκετή δόση ειρωνείας. Πολλοί σύγχρονοι συγγραφείς που θέλουν να μιλήσουν για την εικόνα ενός Σωκράτη ο οποίος δέχτηκε επιρροές από τον Ξενοφώντα, ειδικότερα ως προς τη λειτουργία του *δαιμονίου*, χρησιμοποιούν τα πλατωνικά κείμενα ως το πρότυπο με αναφορά στο οποίο θα κριθεί η δική τους ερμηνεία. Τόσο μεγάλη ήταν η επιτυχία του πλατωνικού Σωκράτη θεωρούμενου ως αντανάκλαση, που μπορεί να υποκαταστήσει το πρωτότυπο. Αυτή είναι, παραδείγματος χάριν, η κριτική που άσκησε ο Γρηγόρης Βλαστός στο έργο των Thomas C. Brickhouse και Nicholas D. Smith *Socrates on Trial*, στην επισκόπησή του στο *Times Literary Supplement*, 15-21 Δεκεμβρίου 1989, 1393 (αλλά βλ. επίσης την απάντηση των Brickhouse και Smith στο *Times Literary Supplement*, 5-11 Ιανουαρίου 1990, 112, καθώς και την αλληλογραφία που ακολούθησε σε σχέση με το εν λόγω θέμα). Θεωρώ ότι το ίδιο ισχύει και για το άρθρο του Mark McPherran «Socrates and the Duty to Philosophize», *Southern Journal of Philosophy* 24 (1986): 541-60.

[94] Για τις αναφορές στις οποίες ο Ξενοφών επιμένει ότι ήταν παρών στις συζητήσεις του Σωκράτη βλ. *Απομν.* 1.3.1, 1.3.8, 1.6.14, 2.4.1, 2.5.1, 2.7.1, 4.3.2. Οι περισσότεροι από αυτούς τους ισχυρισμούς είναι στην πραγματικότητα ανυπόστατοι, όπως και η δήλωση του Ξενοφώντα ότι ήταν παρών στη συγκέντρωση την οποία περιγράφει στο *Συμπόσιον* (1.1), δεδομένου ότι το συμβάν θα πρέπει να έλαβε χώρα γύρω στο 422 ή 421 π.Χ. (πρβλ. Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταὶ* 5.57.216d), και ο Ξενοφών ήταν μικρός (ίσως και αγέννητος ακόμη) την περίοδο εκείνη. Τα έργα του Ξενοφώντα είναι γεμάτα με παρόμοιους αναχρονισμούς όσον αφορά τον Σωκράτη, και αυτό έχει τεκμηριωθεί επαρκώς· βλ., παραδείγματος χάριν, Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2:1080-91. Ο Paul Vander Waerdt έχει δείξει πόσα

οφείλει η *Απολογία Σωκράτους* του Ξενοφώντα στην *Απολογία* του ίδιου του Πλάτωνα (και πώς ο Ξενοφών χειρίζεται το υλικό του Πλάτωνα για τους δικούς του σκοπούς) στην ανακοίνωσή του που παρουσιάστηκε στη Society for Ancient Greek Philosophy, στη Νέα Υόρκη (Οκτώβριος 1990) με τίτλο «Socratic Justice and Self-Sufficiency: The Story of the Delphic Oracle in Xenophon's *Apology of Socrates*».

[95] Ο Σωκράτης του Ξενοφώντα δεν ήταν μόνο αγαθός άνθρωπος, αλλά και άκακος. Διότι εάν, όπως θα υποστηρίξω στο τέταρτο κεφάλαιο (σ. 151), σήμερα είχαμε στη διάθεσή μας μόνο την εικόνα του Σωκράτη έτσι όπως παρουσιάζεται μέσα από τα κείμενα του Ξενοφώντα, θα ήταν δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να καταλάβουμε γιατί οι Αθηναίοι τον καταδίκασαν σε θάνατο. Τούτο δείχνει πόσο εκπληκτικά πέτυχε ο Ξενοφών το στόχο του, που ήταν ακριβώς να παρουσιάσει την εκτέλεση του Σωκράτη ως κάτι το ακατανόητο. Όπως γράφει ο Kierkegaard, «στόχος του Ξενοφώντα ήταν να αποδείξει ότι η καταδίκη του Σωκράτη ήταν μια ανόητη ή λανθασμένη ενέργεια από πλευράς των Αθηναίων, γιατί ο Ξενοφών υπερασπίζεται τον Σωκράτη με τέτοιο τρόπο ώστε τον εμφανίζει όχι μόνο αθώο αλλά και εντελώς άκακο — σε σημείο που πραγματικά να απορούμε ποιος δαίμονας άραγε κατέλαβε τους Αθηναίους σε τέτοιο βαθμό που διέκριναν σ' αυτόν κάτι παραπάνω από έναν καλοσυνάτο, φλύαρο, φαιδρό χαρακτήρα, ο οποίος δεν κάνει ούτε καλό ούτε κακό, δεν στέκεται εμπόδιο σε κανέναν και είναι τόσο καλοπροαίρετος απέναντι σε όλους, αρκεί να καθίσουν να ακούσουν τις σαχλαμάρες του» (*Concept of Irony*, σσ. 16-17).

[96] Βλ. κεφ. 5, σσ. 191-95 παρακάτω.

[97] Μία ενδιαφέρουσα συζήτηση περί του συνολικού ηθικού πλαισίου μέσα στο οποίο παρήγαγαν τις απόψεις τους οι κλασικοί Έλληνες φιλόσοφοι υπάρχει στο K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Berkeley: University of California Press, 1974). Για ορισμένες σημαντικές διαφορές μεταξύ των ομηρικών και αρχαϊκών, από τη μία, και των πλατωνικών, από την άλλη, αντιλήψεων περί δικαιοσύνης, βλ. Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley: University of California Press, 1971), σ. 164: «Ο Πλάτων και όλοι όσοι κατέστρεψαν την προϋπάρχουσα κουλτούρα θα υποστήριζαν, και πολλοί από τους σύγχρονους επιγόνους τους θα συμφωνούσαν, ότι κατόρθωσαν να έρθουν σε επαφή με μία υψηλότερη πραγματικότητα από τους προγόνους τους· ωστόσο, εκείνο που τους ενδιέφερε δεν ήταν η πραγματικότητα *αυτού* του κόσμου».

[98] Βλ. σημ. 73 παραπάνω. Η εκπαίδευση στα μαθηματικά και τη μεταφυσική που ο Πλάτων θεωρεί απαραίτητη για το φιλοσοφικό βίο στην *Πολιτεία* είναι επίσης ξένη προς τη στάση του Σωκράτη.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

4

[1] Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειώσουμε ότι δεν είναι σωστό να θεωρούνται φιλοσοφικά τα ενδιαφέροντα του Ξενοφώντα. Σύμφωνα με τον John Cooper, ο εικοστός αιώνας απορρίπτει εντελώς τον Ξενοφώντα ως πηγή για τον ιστορικό Σωκρά-

τη, επειδή θεωρεί ότι ο στόχος του είναι πρωτίστως φιλοσοφικός και, άρα, οι απόψεις που αποδίδει στον Σωκράτη ο Ξενοφών πρέπει να συγκρίνονται ευθέως με εκείνες του Πλάτωνα (μπροστά στις οποίες, το λιγότερο που θα μπορούσαμε να πούμε είναι ότι ωχριούν): «Σε όποιο συμπέρασμα και να καταλήξει κανείς όσον αφορά τους ισχυρισμούς του Ξενοφώντα περί ιστορικής ακρίβειας, εκείνο που θα πρέπει να έχει υπ' όψιν του είναι ότι ο Ξενοφών δεν προσφέρεται να μιλήσει για τον Σωκράτη ως *φιλόσοφο* — για τον τρόπο με τον οποίο ασχολείται με τα καθαυτό φιλοσοφικά ερωτήματα, για τις φιλοσοφικές του θεωρίες ή απόψεις, για το πώς αντιλαμβανόταν το τι είναι φιλοσοφία και τι μπορεί να ελπίζει (ή να μην ελπίζει) να επιτύχει, καθώς και για τις μεθόδους που έκρινε κατάλληλες για το έργο του φιλοσοφείν. Εκείνο που τον ενδιαφέρει είναι ο Σωκράτης ως διδάσκαλος, με την ευρύτερη έννοια» («Notes on Xenophon's Socrates», στο *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* [Princeton: Princeton University Press, 1998]). Ο Cooper υποστηρίζει πως όταν αντιληφθούμε πόσο διέφερε ο σκοπός του Ξενοφώντα από εκείνον του Πλάτωνα, θα διαπιστώσουμε ότι ο Ξενοφών μιλάει για μια πλευρά του Σωκράτη, η οποία δεν ενδιέφερε τον Πλάτωνα, αλλά την οποία ο Ξενοφών εκτιμούσε ως τη σπουδαιότερη και ευεργετικότερη. Αν και δεν είμαι βέβαιος ότι συμφωνώ με το επιφυλακτικό συμπέρασμα του Cooper, σύμφωνα με το οποίο αποδεικνύεται ότι ο Ξενοφών έχει μεγάλη αξία από ιστορική άποψη, αφού περιγράφει τις πραγματικές αντιλήψεις του Σωκράτη, θεωρώ ότι η διάκριση που κάνει ανάμεσα στους λογοτεχνικούς σκοπούς του Πλάτωνα και του Ξενοφώντα είναι σημαντική και πρέπει να την έχουμε κατά νου. Για τις αρετές και τη σπουδαιότητα του Ξενοφώντα ως βιογράφου και για την επίδραση που άσκησε στη μορφή της βιογραφίας εν γένει, βλ. Arnaldo Momigliano, *The Development of Greek Biography* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), σσ. 45-56.

[2] Ορισμένες περιστάσεις κατά τις οποίες ο Ξενοφών ισχυρίζεται ότι ήταν παρών στις συζητήσεις που διεξήγε ο Σωκράτης είναι οι εξής: Στα *Άπομν.* 1.3.8 κεξ. ο ίδιος είναι ένας από τους χαρακτήρες που εμφανίζονται στο διάλογο· στο 1.4.2 λέει πως θα αφηγηθεί τα όσα άκουσε να λέει ο Σωκράτης αυτοπροσώπως στον Αριστόδημο σχετικά με το *δαιμόνιόν* του· στον *Οἰκονομικὸ* ξεκινάει με τη δήλωση ότι ήταν παρών στη συζήτηση που ακολουθεί, παρ' όλο που είναι φανερό ότι το ζήτημα της οικιακής οικονομίας, που ήταν ένα από τα αγαπημένα του θέματα, δεν εντάσσεται στα ενδιαφέροντα του Σωκράτη· τέλος, ο Ξενοφών ξεκινάει το δικό του *Συμπόσιον* με τον ισχυρισμό ότι υπήρξε μέλος της συντροφιάς, αν και από διάφορες λεπτομέρειες που αναφέρει φαίνεται ότι το συμβάν έλαβε χώρα γύρω στο 421 π.Χ., όταν ο ίδιος δεν ήταν καλά καλά ούτε δέκα ετών.

[3] François Salignac de la Mothe-Fénelon, *Abrégé des vies des anciens philosophes*, στο *Oeuvres complètes de Fénelon*, τόμ. 7 (Paris: J. Leroux et Jouby, 1850), σσ. 39-42.

[4] Το ρεύμα αμφισβήτησης της αξίας της μαρτυρίας του Ξενοφώντα έφτασε στο ζενίθ του με το έργο του Karl Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2 τόμ. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1913).

[5] Michael Frede, «Euphrates of Tyrus», δακτυλόγραφο (Keble College, Oxford University, 1995), σ. 18.

[6] Στο ίδιο, σ. 40.

[7] Στο *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) εισηγούμαι την άποψη ότι ο Nietzsche δεν ενδιαφερόταν να θεσπίσει τέτοιους τυποποιημένους κανόνες για το πως να πράττουμε, αλλά να αποφύγει να γίνει ο ίδιος ένας συνηθισμένος άνθρωπος, έτσι ώστε οι άλλοι να μην είναι σε θέση να τον μιμηθούν (βλ. επίσης κεφ. 5 παρακάτω). Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Robert Solomon θέτει το ακόλουθο ερώτημα αναφερόμενος στην ερμηνεία μου: «Μήπως [ο Nietzsche] προσπαθούσε να μας πει πώς πρέπει να ζούμε, να μας δώσει συνταγές και να μας κάνει υποδείξεις, κι αν έτσι συνέβαινε, τότε γιατί δεν τις ακολούθησε ο ίδιος; Κι αν πάλι δεν είχε σκοπό να μας δώσει συνταγές και να μας κάνει υποδείξεις ... τότε προς τι όλη αυτή η φασαρία;» («Nietzsche and Nehamas' Nietzsche», *International Studies in Philosophy* 21 [1989]: 56).

[8] Το γεγονός της ενασχόλησης του Montaigne, σε όλη τη διάρκεια της ζωής του, με τον Σωκράτη παρακίνησε τον Hugo Friedrich να γράψει ότι «δεν υπάρχει τίποτα στην ευρωπαϊκή παράδοση πριν και κατά τη διάρκεια του δέκατου έκτου αιώνα που να μπορεί να συγκριθεί με την αναγέννηση που γνώρισε ο Σωκράτης στα *Δοκίμια*» (Hugo Friedrich, *Montaigne*, Phlippe Desan (επιμ.), Dawn Eng (μτφ.) [Berkeley: University of California Press, 1991], σ. 53).

[9] Michel de Montaigne, «Στον αναγνώστη» [Au lecteur], σ. 3· I.39. Η αναφορά μου στα έργα του Montaigne έχει ως εξής: Δίνω πρώτα τον τίτλο του δοκιμίου και στη συνέχεια τον αριθμό σελίδας από την έκδοση του Pierre Villey, *Les Essais de Michel de Montaigne*, νέα έκδ., 3 τόμ. (Paris: Presses Universitaires de France, 1965). Καθένας από τους τρεις τόμους της έκδοσης του Villey περιέχει ένα από τα τρία πρωτότυπα βιβλία των δοκιμίων. Ο Montaigne προχώρησε σε σημαντικές προσθήκες στα δοκίμιά του σε όλη τη διάρκεια της ζωής του, και ενίοτε πρέπει να αναφέρονται τα διάφορα επίπεδα των παρεμβάσεών του. Σε αυτές τις περιπτώσεις, ακολουθώ τη συνήθη πρακτική χρησιμοποιώντας τα γράμματα «A», «B» και «C» για να δηλώσω, αντίστοιχα, το κείμενο που δημοσιεύτηκε πριν από το 1588, το κείμενο του 1588 και τις προσθήκες που έγιναν μετά το 1588. [Ο συγγραφέας χρησιμοποίησε την αγγλική μετάφραση των *Δοκιμίων* του Donald M. Frame, από το *The Complete Works of Montaigne* (Stanford: Stanford University Press, 1942). Εμείς δεν αναφερόμαστε στην αγγλική μετάφραση και αντί αυτής δίνουμε το γαλλικό τίτλο των δοκιμίων και τον αντίστοιχο τόμο και αριθμό σελίδας της δόκιμης ελληνικής μετάφρασης του Φίλιππου Δρακονταειδή —από όπου παραθέτουμε και όλα σχεδόν τα αποσπάσματα— Μισέλ ντε Μονταίνι, *Δοκίμια*, 3 τόμ., Αθήνα: Εστία, 1985 και 1999. (Σ.τ.Μ.)]

[10] Montaigne, «Περί της τέχνης της συζήτησης» [De l'art de conferer], σ. 942· III.201.

[11] Montaigne, «Περί της ψευδολογίας» [Du démentir], σ. 665· II.415.

[12] Friedrich, *Montaigne*, σ. 2. Βλ. επίσης Philip P. Hallie, *The Scar of Montaigne* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1966), σ. 68: «Πρόκειται για μία προσωπική φιλοσοφία από τρεις απόψεις: είναι το πορτρέτο ενός συγκεκριμένου ατόμου που ονομάζεται Michel de Montaigne· μιλάει για τον ανθρώπινο νου ως εργαλείο, όχι για την εξεύρεση της αντικειμενικής απρόσωπης Αλήθειας, αλλά

για τη συντήρηση της προσωπικής υγείας και της ζωής ενός ατόμου· και, τέλος, απευθύνεται στα μεμονωμένα άτομα που μπορεί να θέλουν να γνωρίσουν αυτόν το συγκεκριμένο άνθρωπο».

[13] Ισχύει για όλους χωρίς εξαίρεση στον Kant, επειδή η φύση των ανθρώπων ως ορθολογικών όντων είναι κοινή. Ισχύει για όλους, αν και σε διαφορετικό βαθμό ανάλογα με τις ικανότητες του καθενός, στον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, ίσως δε και στους Στωικούς. Ο Michel Foucault, τις απόψεις του οποίου θα εξετάσουμε λεπτομερώς στο έκτο κεφάλαιο, απέδιδε στους Στωικούς μία ατομικιστική «αισθητική της ύπαρξης» (βλ., λόγου χάριν, τη σχετική πραγμάτευση του θέματος στο *The Care of the Self*, τόμ. 3, στο *The History of Sexuality*, Robert Hurley (μτφ.) [New York: Random House, 1986], σσ. 42-46). [*Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, στο Μισέλ Φουκώ, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, Γιάννης Κρητικός (μτφ.), τόμ. 3, (Αθήνα: Ράππα, 1993), σσ. 47-82]. Αντίθετη άποψη, ωστόσο, εκφράζει ο Pierre Hadot, υποστηρίζοντας ότι το ίδιο το ατομικιστικό φιλοσοφικό πρόγραμμα του Foucault τον έκανε να υποβαθμίσει την επιθυμία των Στωικών να ζουν σύμφωνα με τις επιταγές ενός καθολικού λόγου, κάτι που συνδέει την προσέγγισή τους περισσότερο με εκείνη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη παρά με τη στάση του Σωκράτη που εξετάζω στο παρόν βιβλίο («Reflections of the Notion of "The Cultivation of the Self"», στο Timothy J. Armstrong (μτφ.), *Michel Foucault, Philosopher* [New York: Routledge, 1992], σσ. 225-32).

[14] Βλ. το σημαντικό έργο του Pierre Villey *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, τόμ. 2 (Paris: Hachette, 1908), σ. 423. Η Elaine Limbrick, «Montaigne and Socrates», *Renaissance and Reformation* 9 (1973): 46, παρουσιάζει μία ελαφρώς διαφορετική (και, στο βαθμό που μπορώ να γνωρίζω, ανακριβή) μέτρηση.

[15] Montaigne, «Περί της εξάσκησης» [De l'exercitation], σ. 378· II.67.

[16] Montaigne, «Περί της μεταμέλειας» [Du repentir], σ. 804· III.31.

[17] Ορισμένοι συγγραφείς έχουν την τάση να υποτιμούν τη σχέση του Montaigne με τον Πλάτωνα. Βλ., παραδείγματος χάριν, John O'Neill, *Essaying Montaigne: A Study of the Renaissance Institution of Reading and Writing* (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), σ. 109: «Η άποψη του Montaigne για τον Σωκράτη δεν οφείλει παρά ελάχιστα στον Πλάτωνα, την επιρροή του οποίου απέφυγε σε γενικές γραμμές». Παρ' όλα αυτά, ο ίδιος ο O'Neill θεωρεί ότι ο Montaigne πραγματοποιεί μία πλατωνική ανάγνωση του Σωκράτη, όταν γράφει ότι ο Σωκράτης προσήλκυσε τον Montaigne επειδή «πάνω απ' όλα, ο Σωκράτης δεν μας άφησε καμιά διδασκαλία, τουλάχιστον όχι άμεσα. Ο Σωκράτης προχωρούσε στις αναζητήσεις του μέσω μιας συζητητικής τέχνης που βασιζόταν στη διαλογική παρουσία των άλλων» (σ. 132). Ο Montaigne θεωρεί ότι πρόκειται για ένα χαρακτηριστικό του πλατωνικού Σωκράτη και αυτό φαίνεται στο απόσπασμα από την «Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν» [Apologie de Raimond Sebond] που παρατίθεται στη σημ. 53 παρακάτω. Ο Floyd Gray, «Montaigne and the *Memorabilia*», *Studies in Philology* 58 (1961): 130-39, τονίζει επίσης το γεγονός ότι ο Montaigne βασίζεται στον Ξενοφώντα: το πορτρέτο του Σωκράτη που μας δίνει ο Montaigne, γράφει ο Gray, «δεν βασίζεται κυρίως στον Πλάτωνα ... Ο Σωκράτης του Montaigne είναι, απ' όσο γνωρίζει, το υψηλότερο παράδειγμα της φυσικής απλότητας, της ειρωνικής άγνοιας ή μιας στάσης

που χαρακτηρίζεται από τη διαρκή αναζήτηση της αυτογνωσίας. Ο Σωκράτης αυτός είναι βασικά ο Σωκράτης του Ξενοφώντα» (σ. 130). Όμως η «ειρωνική άγνοια» και η «διαρκής αναζήτηση της αυτογνωσίας» συνιστούν (ειδικότερα η πρώτη) καίρια χαρακτηριστικά του Σωκράτη έτσι όπως τον αντιλαμβάνεται ο Πλάτων και όχι ο Ξενοφών.

[18] Ο Montaigne διάβασε τα *Απομνημονεύματα* στη μετάφραση του Castaillon του 1551. Αναφέρεται στο θάνατο του Castaillon και λυπάται που μία τόσο «[Α] εξέχουσα προσωπικότης» πέθανε επειδή ήταν τόσο φτωχός που δεν είχε να φάει («Αφού το κράτος μας δεν ήταν σε θέση να τον φροντίσει»), σ. 223·. Ο σπουδαίος φίλος του Étienne de la Boétie είχε μεταφράσει τον *Οικονομικό* το 1562. Επειδή ανατράφηκε μιλώντας μόνο λατινικά, ο Montaigne ήταν επίσης πολύ εξοικειωμένος με τον Κικέρωνα και τον Σενέκα. Την κατεύθυνση της μόρφωσής του καθόρισε ο πατέρας του, που του έφερε Γερμανό δάσκαλο, ο οποίος δεν μιλούσε γαλλικά και ήταν «δεινότατος περί τα λατινικά». Βλ. Montaigne, «Περί της αγωγής των παιδιών» [De l'institution des enfans], σ. 173· I.239. Όσο για τα ελληνικά, γράφει ο Montaigne στο ίδιο δοκίμιο (σ. 174· I.240) «δεν [τα] καταλάβαινα σχεδόν καθόλου». Ο Montaigne είχε επίσης υπ' όψιν του τη σπουδαία απόδοση του Πλάτωνα στα λατινικά από τον Ficino και τη γαλλική απόδοση των *Ηθικών* του Πλουτάρχου από τον Amyot. Εκτός από τον Πλάτωνα του Ficino, ο Montaigne θα πρέπει επίσης να είχε υπ' όψιν του τις διάφορες ανθολογίες του Πλάτωνα, όπως η *Les plus illustres et plus notables sentences, receuillies de Platon*, που εξέδωσε ο A. Brière από μία γαλλική μετάφραση του *Συμποσίου* στο Παρίσι το 1556. Βλ. Margaret M. McGowan, *Montaigne's Deceits: The Art of Persuasion in the «Essais»* (London: University of London Press, 1974), σ. 189 σημ. 2. Μία ενδιαφέρουσα συζήτηση που αφορά το πώς χρησιμοποιεί ο Montaigne τον Πλάτωνα, καθώς και τη γενικότερη στάση του απέναντι σ' αυτόν υπάρχει στο Frederick Kellerman, «Montaigne, Reader of Plato», *Comparative Literature* 8 (1956): 307-22. Ο Kellerman δείχνει ότι ο Montaigne, παρά τις πολλές διαφορές μεταξύ της δικής του φιλοσοφικής προσέγγισης και εκείνης του Πλάτωνα, προχωρεί σε εκτενή παραθέματα από τον Πλάτωνα και τονίζει διαρκώς εκείνο που θεωρεί σκεπτικιστική πλευρά του Έλληνα φιλοσόφου. Ένα πολύ καλό παράδειγμα της ανάγνωσης του Πλάτωνα από τον Montaigne μπορούμε να βρούμε στην «Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν» (σ. 509· II.224): «Εξάλλου, ορισμένοι θεώρησαν τον Πλάτωνα δογματιστή κι άλλοι αμφιταλαντευόμενο· κι άλλοι, σε ορισμένα πράγματα το ένα και σε ορισμένα πράγματα το άλλο. Ο αρχηγός των διαλόγων του, ο Σωκράτης, διαρκώς κάθεται και ρωτάει και συνδαυλίζει τη συζήτηση, δίχως ποτέ να συμπεραίνει, δίχως ποτέ να ικανοποιεί· και λέει πως δεν κατέχει άλλη γνώση από τη γνώση της αντιπαραβολής. Ο Όμηρος, ο ποιητής τους, έριξε όμοια τις βάσεις για όλες τις φιλοσοφικές σχολές, για να δείξει πόσο αδιαφορούσε ποιο δρόμο θα παίρναμε. Λέγεται πως από τον Πλάτωνα γεννήθηκαν δέκα διαφορετικές σχολές. Έτσι, κατά τη γνώμη μου, ποτέ διδασκαλία δεν υπήρξε ασταθής και κατά τίποτα δεσμευτική, αν η δική του δεν είναι τέτοια». Για τις πηγές του Montaigne, αν και όχι αναγκαστικά για την ακριβή πορεία της εξέλιξής του, το θεμελιώδες έργο εξακολουθεί να είναι το βιβλίο του Pierre Villey *Les Sources et l'évolution des «Essais» de Montaigne*. Βλ. επίσης Donald M. Frame, «Pier-

re Villey (1879-1933): An Assessment», *Oeuvres et critiques* 8 (1983): 29-43.

[19] Cicero, *Tusc. disp.* 5.4.10· πρβλ. *Acad.* 1.4.15.

[20] Ο Σωκράτης, φυσικά, δεν είναι ο βασικός ομιλητής στον *Τίμαιο*. Εκφράζει, ωστόσο, ένα έντονο ενδιαφέρον για την κοσμολογία, την οποία πραγματεύεται στη συνέχεια ο χαρακτήρας που δίνει το όνομά του στο διάλογο.

[21] Βλ. A. A. Long, «Socrates in Hellenistic Philosophy», *Classical Quarterly* 38 (1988): 153.

[22] Πλάτων, *Άπολ.* 20e-23c. Στον *Φαΐδρο* (229e-230a), ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι η εντολή του *γνῶθι σαυτὸν* δεν του επέτρεψε να ασχοληθεί με δραστηριότητες όπως η ερμηνεία των παραδοσιακών μύθων. Αντί γι' αυτό, αφοσιώνεται σε μία αυτοεξέταση προκειμένου να αποφασίσει «εάν ο ίδιος είναι τέρας χειρότερο από το μυθικό Τυφώνα» — δηλαδή, προκειμένου να κατανοήσει τη φύση της ίδιας του της ψυχής. Είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να χρησιμοποιήσει μία εικόνα της μυθολογίας τη στιγμή που περιγράφει τους λόγους για τους οποίους παραμέλησε τη μυθολογία.

[23] Montaigne, «Περί της ματαιοδοξίας» [De la vanité], σ. 1001· III.273.

[24] Βλ. Timothy Hampton, «Montaigne and the Body of Socrates: Narrative and Exemplarity in the *Essais*», *MLN* 104 (1989): 890 σημ. 12.

[25] Montaigne, «Για τις τρεις συναναστροφές» [De trois commerces], σ. 820· III.50.

[26] Στο δοκίμιο «Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν» έχουμε την κλασική δήλωση που εκφράζει το σκεπτικισμό του Montaigne, ωστόσο η ίδια άποψη διαπερνά το σύνολο των *Δοκιμίων*, από το πρώτο μέχρι το τελευταίο. Βασική θέση στο έργο του Villey *Les Sources et l'évolution des «Essais» de Montaigne* αποτελεί η διαπίστωση ότι ο Montaigne πέρασε από τρεις διακριτές εξελικτικές φάσεις, τις οποίες ονομάζει «στωική», «σκεπτική» και «επικούρεια». Η άποψη αυτή, που έχει ασκήσει μεγάλη επιρροή, πρέπει να μετριαστεί κάπως, ειδικότερα επειδή ο Villey θεωρεί ότι είναι αδύνατον να είναι κανείς σκεπτικιστής και να ζει μία κανονική ανθρώπινη ζωή, άρα ότι ο Montaigne ήταν υποχρεωμένος να απαρνηθεί το σκεπτικισμό. Όμως, αυτή η αντίληψη για το σκεπτικισμό αμφισβητείται σήμερα ανοιχτά. Βλ. Hallie, *Scar of Montaigne*, κεφ. 2, καθώς και τη διαμάχη μεταξύ Malcolm Schofield, Myles Burnyeat, Jonathan Barnes (επιμ.), *Doubt and Dogmation: Studies in Hellenistic Epistemology* (Oxford: Clarendon Press, 1980) και Michael Frede, «The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge», στο Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (επιμ.), *Philosophy in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

[27] Η έκφραση που εισάγει ο Montaigne είναι «Mentre si puo». Γενικότερα για τον Montaigne και τον Ξενοφώντα βλ. Gray, «Montaigne and the *Memorabilia*». Όπως υποστήριξα και στη σημ. 17 παραπάνω, δεν είμαι βέβαιος ότι συμφωνώ με τον Gray όταν αναφέρει ως κύρια χαρακτηριστικά του ξενοφώντειου Σωκράτη την «ειρωνική άγνοια» και «μία διαρκή αναζήτηση της αυτογνωσίας» (σ. 130). Βλ. επίσης Limbrick, «Montaigne and Socrates», σ. 46 (πρβλ. σ. 47): «Ο Montaigne τείνει να υιοθετήσει την εκτίμηση του Ξενοφώντα για τον Σωκράτη, δεδομένου ότι δίνει έμφαση στην πρακτική ηθική που δίδαξε ο Σωκράτης». Ωστόσο, θα ήθελα να

επαναλάβω ότι η περιγραφή αυτή ισχύει και για τον Σωκράτη των έργων της πρώιμης πλατωνικής περιόδου. Επιπροσθέτως, αυτός ο Σωκράτης δεν είναι και τόσο ομιλητικός όσο η εκδοχή του Ξενοφώντα, και το εν λόγω χαρακτηριστικό σίγουρα είναι καίριο για το ατομικιστικό σχέδιο του Montaigne. Αξίζει να συμβουλευτεί κανείς την ανάλυση του Friedrich, *Montaigne*, σσ. 52-55.

[28] Βλ., ωστόσο, *Απομν.* 1.2.3, όπου θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι το απόσπασμα δεν είναι συνεπές με πολλές άλλες δηλώσεις που απαντούν στο υπόλοιπο έργο: «Κι όμως, ούτε μια φορά [ο Σωκράτης] δεν ισχυρίστηκε ότι είναι διδάσκαλος της *ἀρετῆς*· ωστόσο, επειδή ο ίδιος ήταν τόσο ενάρετος, και τούτο ήταν πασιφανές, έκανε αυτούς που βρίσκονταν δίπλα του να ελπίζουν πως, ενεργώντας όπως εκείνος, θα γίνονταν και οι ίδιοι με τη σειρά τους ενάρετοι». Πρόκειται για τη μοναδική περίπτωση όπου ο Ξενοφών φαίνεται να συμφωνεί με το πορτρέτο που παρουσιάζει ο Πλάτων, ενός Σωκράτη ολιγόλογου, που δεν ισχυριζόταν ότι έχει την ικανότητα να βελτιώσει τους άλλους. Στις περισσότερες από τις άλλες περιπτώσεις, ο ξενοφώντειος Σωκράτης δεν διστάζει να συμβουλέψει τους άλλους και άρα να εμφανιστεί ως διδάσκαλός τους.

[29] Παρ' όλα αυτά, από τον Σωκράτη του Ξενοφώντα δεν απουσιάζει εντελώς η ειρωνεία. Εκτός από το παράδειγμα που αναφέρεται στο Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), σ. 30 [69], (*Απομν.* 3.11.16), θα πρέπει επίσης να επισημάνουμε τα χωρία 4.2.3 και 4.2.9, όπου ο Σωκράτης ειρωνεύεται τον Ευθύδημο. Ωστόσο, η ειρωνεία του δεν είναι τόσο δηκτική όσο εκείνη της πλατωνικής εκδοχής του· το σημαντικότερο, όμως, είναι ότι δεν τη χρησιμοποιεί ως όπλο κατά την ανταλλαγή απόψεων με τους άλλους σε ζητήματα ηθικής.

[30] Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, Howard V. Hong and Edna H. Hong (επιμ. και μτφ.) (Princeton: Princeton University Press, 1989), σ. 16. Η ίδια επισήμανση υπάρχει και στο Gregory Vlastos, «The Paradox of Socrates», *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971), σ. 3. Ο Donald Morrison στο «On Professor Vlastos' Xenophon» *Ancient Philosophy* 7 (1987): 19 απαντά: «φόρο τιμής στη συγγραφική δεινότητα του Ξενοφώντα αποτελεί το γεγονός ότι ξεγέλασε τον καθηγητή Βλαστό, κάνοντάς τον να πιστέψει ότι ο Σωκράτης του ήταν υπερβολικά αγνός για να παραπεμφθεί σε δίκη. Τα *Απομνημονεύματα* συνιστούν αγόρευση υπεράσπισης του Σωκράτη και ο Ξενοφών γνωρίζει το ακροατήριό του. Τονίζει με μαστοριά εκείνες τις πλευρές του Σωκράτη που θα φανούν ελκυστικές στο μέσο Αθηναίο και αντίστοιχα αποδυναμώνει τις αμφιλεγόμενες πλευρές του». Ο Morrison έχει δίκιο. Ωστόσο αυτό δεν υποδηλώνει, όπως συμπεραίνει ο Morrison, ότι ο ξενοφώντειος Σωκράτης «μοιάζει πιστευτός». Υποδηλώνει απλώς ότι τα *Απομνημονεύματα* πέτυχαν το σκοπό τους, με δεδομένη την πρόθεση του Ξενοφώντα. Αυτό και τίποτα περισσότερο.

[31] Ξενοφών, *Απομν.* 1.1.1, στο Xenophon, *Conversations of Socrates*, Hugh Tredennick and Robin Waterfield (μτφ.) (London: Penguin, 1990).

[32] Montaigne, «Περί της συνήθειας και του να μην αλλάζει εύκολα νόμος δεκτός» [De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe], σ. 118· I.175. Η πανταχού

παρούσα έμφαση που έδινε ο Σωκράτης στη σπουδαιότητα της μέριμνας για τον εαυτό μας αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό των έργων της πρώτης πλατωνικής περιόδου. Τα πρώτα κεφάλαια του πρώτου βιβλίου των *Απομνημονευμάτων* είναι γεμάτα από σχόλια που αφορούν τις συμβατικές πλευρές της συμπεριφοράς του Σωκράτη. Ο *Κρίτων* του Πλάτωνα είναι η πηγή του Montaigne όσον αφορά τη στάση του Σωκράτη απέναντι στους νόμους της πόλης, μία στάση η οποία, αν και βασίζεται σε μία ριζοσπαστική νέα αρχή που λέει ότι δεν θα πρέπει ποτέ να ανταποδίδουμε την αδικία, καταλήγει στην απόφαση του Σωκράτη να υπακούσει στην ετυμηγορία του δικαστηρίου: τόσο ο Πλάτων (*Απολ.* 34a2-31) όσο και ο Ξενοφών (*Απομν.* 1.2.31-35) αναφέρονται στο γεγονός της ανυπακοής του Σωκράτη απέναντι στους Τριάκοντα Τυράννους.

[33] Βλ. Ξενοφών, *Απολογία Σωκράτους*, σσ. 14-18.

[34] Montaigne, «Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν», σ. 498· II.211-12.

[35] Βλ., *ωστόσο*, Marianne S. Meijer, «Guesswork or Facts: Connections between Montaigne's Last Three Chapters (III:11, 12 and 13)», *Yale French Studies* 64 (1983): 167-79.

[36] Βλ. μεταξύ άλλων, Michaël Baraz, *L'Être et la connaissance selon Montaigne* (Paris: Corti, 1968), σ. 185. Για την έννοια του «προσώπου» ή της «εμφάνισης» στον Montaigne, και σχετική συζήτηση του δοκιμίου περί της φυσιογνωμίας, βλ. François Rigolot, «Les "Visages" de Montaigne», στο Marguerite Soulie (επιμ.), *La Littérature de la Renaisance: Mélanges offerts à Henri Weber* (Geneva: Slatkine, 1984), σσ. 357-70. Βλ. επίσης Steven Rendall, *Distinguo: Reading Montaigne Differently* (Oxford: Clarendon Press, 1992), κεφ. 6, «Faces».

[37] Montaigne, «Περί της φυσιογνωμίας», σ. 1037· III.314. Στα όσα ακολουθούν θα αναφέρομαι στο εν λόγω δοκίμιο παρενθετικά στο κυρίως κείμενο παραθέτοντας τους αριθμούς σελίδων των εκδόσεων του Villey [και της Εστίας].

[38] Βλ. Desiderius Erasmus, *Sileni Alcibiadis*, στο *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, τόμ. 2, μέρος 5, Felix Heinimann και Emanuel Kienzle (επιμ.) (Amsterdam: North Holland, 1981), σσ. 159-90. Ο Έρασμος περιγράφει επίσης ως Σιληνούς τον Κυνικό Διογένη, τον Επίκτητο, τον Ιωάννη τον Βαπτιστή και τους Αποστόλους. Την εικόνα αυτή, που ανάγεται στον Πλάτωνα, *Συμπ.* 215a-b, αναφέρει επίσης ο Έρασμος σε σχέση με τον Ξενοφώντα (*Συμπόσιον*, 4.19, 7.7) και τον Αθήναιο (*Δειπνοσοφισταί*, 5.188d). Σύντομη αναφορά στην ιστορία της εν λόγω εικόνας υπάρχει στον πρόλογο του εκδότη του αποφθέγματος, στις σελίδες 159-61 του πέμπτου μέρους, του δεύτερου τόμου της έκδοσης των *Απάντων* του Εράσμου που αναφέρεται εδώ. Περισσότερες πληροφορίες υπάρχουν στο R. Marcel, «Saint Socrate, patron de l'humanisme», *Revue internationale de philosophie* 5 (1951): 135-43. Στο Margaret Mann Phillips, *Erasmus on His Times: A Shortened Version of the «Adages» of Erasmus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), σσ. 77-97 υπάρχει η αγγλική εκδοχή του αποφθέγματος 2201.

[39] [«Άγιε Σωκράτη, πρέσβευε υπέρ ημών» (Σ.τ.Μ.)] Desiderius Erasmus, *Convivium religiosum*, στο *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, τόμ. 1, μέρος 3, L.-E. Halkin, F. Bierlaire and R. Hoven (επιμ.) (Amsterdam: North Holland, 1972), σ. 254. Οι παραλληλίες που βρίσκει ο Έρασμος ανάμεσα στον Σωκράτη και

τον Απόστολο Παύλο, ιδιαίτερα όσον αφορά την ιδέα ότι το σώμα είναι ο τάφος της ψυχής, προέρχονται από τον *Φαίδωνα* του Πλάτωνα.

[40] François Rabelais, *Gargantua and Pantagruel*, Burton Raffel (μτφ.) (New York: Norton, 1990), σσ. 7, 8.

[41] Βλ., παραδείγματος χάριν, Joshua Scodel, «The Affirmation of Paradox: A Reading of Montaigne's *Essays*», *Yale French Studies* 64 (1983): 211. Μία παρόμοια άποψη εκφράζεται στο Raymond B. Waddington, «Socrates in Montaigne's "Traicté de la phisionomie"», *Modern Language Quarterly* 41 (1980): 328-45, ακολουθώντας το Baraz, *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, σ. 198 σημ. 44.

[42] Βλ. την εξαίρετη συζήτηση για τη λειτουργία του επιθέτου «vyle» στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα στο Raymond C. La Charité, «Montaigne's Silenic Text: "De la phisionomie"», *Le Parcours des «Essais»: Montaigne 1588-1988* (Paris: Aux Amateurs de livres, 1989), σ. 63. Ο La Charité συνδέει τον όρο με τη λατινική ετυμολογία του και υποστηρίζει ότι εμπεριέχει τη σημασία, όπως ακριβώς και ο ίδιος ο Σωκράτης σύμφωνα με τον Montaigne, «του ευρισκόμενου σε μεγάλη ποσότητα, του άφθονου, του κοινού».

[43] Πλάτων, *Συμπ.* 221d-222e. Η ιδέα ότι ο Σωκράτης χρησιμοποιούσε πάντα κοινότοπα παραδείγματα υπάρχει επίσης στον Πλάτωνα, *Γοργ.* 491a-b και στον Ξενοφώντα, *Απομν.* 1.2.37.

[44] Το παράθεμα [«If you are foolish or simply unfamiliar with him, you'd find it impossible not to laugh at his arguments. But if you see them when they open up like the statues [of Silenus], if you go behind their surface, you'll realize that no other arguments make any sense. ... You can be sure of it, *none of you* really understands him»] είναι από το Alexander Nehamas and Paul Woodruff (μτφ.), *Plato: «Symposium»* (Indianapolis: Hackett, 1989).

[45] Ξενοφών, *Απομν.* 4.2.14-15. Θα πρέπει, επίσης, να επισημάνουμε ότι παρ' όλο που ο Ξενοφών χρησιμοποίησε το μοτίβο του Σιληνού, δεν το ανέπτυξε με τον ίδιο τρόπο που το έκανε ο Πλάτων: βλ. *Συμπ.* 4.19, 7.7.

[46] Montaigne, «Περί της μεταμέλειας», σ. 80· III.37.

[47] Ξενοφών, *Απομν.* 4.1.1. Το μεγαλύτερο μέρος των *Απομν.* 4 είναι μία προσπάθεια να δείξει ο Ξενοφών πόσο *ωφέλιμος* (χρήσιμος) ήταν ο Σωκράτης για τους φίλους του. Υπάρχουν παντού αναφορές στο *ωφέλιμος* και τις συγγενείς του λέξεις, καθώς επίσης και στο *συμφέρον* (το χρήσιμο, το πρόσφορο).

[48] Kierkegaard, *Concept of Irony*, σσ. 24-25.

[49] Η αναφορά στο «βήμα μαλακό και κανονικό» πιθανόν να παραπέμπει στην *Απολογία Σωκράτους*, σ. 27 του Ξενοφώντα: «Έφυγε, με μια ελαφράδα στο βλέμμα, τη στάση, το ρυθμό του βαδίσματος». Για την «ελαφράδα» (*φαιδρός*) βλ. παρακάτω, σημ. 62.

Αξίζει να αναφέρουμε ότι ο Montaigne, που στο σημείο αυτό ενδιαφέρεται να προχωρήσει στη διάκριση ανάμεσα στην απλότητα που χαρακτηρίζει τον Σωκράτη και τη μεγαλοπρέπεια του Κάτωνα, περιγράφει τον Σωκράτη ως άνδρα που «[B] δεν προτείνει καθόλου κούφιες ιδέες στον εαυτό του: ο σκοπός του υπήρξε να μας παρέχει τα εφόδια και τις αρχές που πραγματικά κι αμεσότερα εξυπηρετούν στη ζωή» και που δεν ήταν σαν τον Κάτωνα, που «[B] εντείνει το βήμα του πολύ πιο

πάνω από τα συνηθισμένα» (σ. 1037· III.315) με ένα παράθεμα από το ποίημα *Φαρσαλίς*, (2.381) του Λουκανού: «Servare modum, finemque tenere, / Naturámque sequi» («να κρατάει το μέτρο, να έχει κατά νου τον τελικό στόχο / και ν' ακολουθεί τη φύση»), το οποίο χρησιμοποιεί ο Λουκανός για να περιγράψει τον ίδιο τον Κάτωνα! Πρόκειται για ένα παράδειγμα της τακτικής του Montaigne να «κρύβει» το δάνειό του, ώστε όπως λέει «[C] να το μεταμφιέζω και να το μεταμορφώνω για νέα χρήση» (σ. 1056· III.339), τακτική στην οποία θα επανέλθουμε αργότερα.

[50] Ο Rendall, στο *Distinguo*, θεωρεί ότι αυτό το απόσπασμα, το οποίο δηλώνει ότι ο Σωκράτης είναι ένας χαρακτήρας που γνωρίζουμε καλά, έρχεται σε σύγκρουση με την εικόνα του Σωκράτη ως Σιληνού, η οποία υποδηλώνει ότι οι εσωτερικές πλευρές του είναι ριζικά διαφορετικές από τις εξωτερικές. Ο Rendall υποστηρίζει ότι ο Montaigne τελικά επιβεβαιώνει «την αρχή του φυσιογνωμισμού», σύμφωνα με την οποία εσωτερικό και εξωτερικό έχουν μεταξύ τους αντιστοιχία και «αντιμετωπίζει τον Σωκράτη ως εξαίρεση στο γενικό κανόνα» (σ. 103). Όπως παραδέχεται ο Rendall, το ζήτημα είναι σύνθετο· θα το εξετάσουμε λεπτομερέστερα καθώς προχωρούμε.

[51] Στο εν λόγω δοκίμιο, όπως και γενικότερα σε όλο το έργο του Montaigne, η αντίθεση μεταξύ υγείας και ασθένειας είναι σημαντικό στοιχείο· βλ., παραδείγματος χάριν, σσ. 1038 (III.315), 1039 (III.316), 1041 (III.319), 1043 (III.320), 1049 (III.327). Ειδικότερα, στο συγκεκριμένο απόσπασμα, ο Montaigne επιμένει στην ιδέα ότι αυτό που θεωρούμε ωφέλιμο φάρμακο αποδεικνύεται δηλητήριο, και πιστεύει ότι αυτό ισχύει τόσο για τη μάθηση όσο και για τον εμφύλιο πόλεμο. Για μία εκτεταμένη συζήτηση αυτού του αποσπάσματος στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα βλ. κεφ. 3, σσ. 118-19.

[52] Βλ. Scodel, «Affirmation of Paradox», σ. 230. Ο Scodel θεωρεί ότι η κριτική του Montaigne στο *Tusculanae disputationes* υποδηλώνει την κριτική του στάση απέναντι στον τρόπο με τον οποίο ο Σωκράτης ακολουθούσε τη φύση, με αποτέλεσμα ο ίδιος ο Montaigne να παραμένει ο μόνος που ακολουθεί τη φύση με το σωστό τρόπο. Καταλήγει δε στο συμπέρασμα ότι, σε αυτό το δοκίμιο, ο πραγματικός αντίπαλος του Montaigne είναι ο Σωκράτης. Θα προσπαθήσω να δείξω στη συνέχεια ότι η στάση του Montaigne απέναντι στον Σωκράτη είναι πολύ πιο θετική.

[53] Βλ., παραδείγματος χάριν, την ερώτηση του Montaigne «[A] Τι καρπό μπορούμε να θεωρήσουμε ότι απέδωσε στον Βάρρωνα και στον Αριστοτέλη η γνώση τόσων πραγμάτων; Τους απάλλαξε από τις ανθρώπινες μέριμνες;» (σ. 487· II.197). Και παρ' όλο που ένα μέρος του σκεπτικισμού στην «Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν» μπορεί να κατευθύνεται κατά της σωκρατικής άποψης ότι η γνώση είναι αρετή («[A] δεν πιστεύω ... ότι η γνώση είναι μήτηρ πάσης αρετής κι ότι κάθε κακό είναι προϊόν άγνοιας»), το σχόλιο του Montaigne όσον αφορά αυτήν τη θέση: «[A] Αν κάτι τέτοιο αληθεύει, αποτελεί θέμα για μακροσκελή ερμηνεία» (σ. 438· II.137· πρβλ. σ. 488· II.197), υποδηλώνει ότι με τη λέξη «γνώση» εννοεί εδώ τη μάθηση που αποκτά κανείς μέσα από την εκπαίδευση και όχι την αυτογνωσία για την οποία επαινεί σε ολόκληρο το έργο του τον Σωκράτη (πρβλ. σ. 498· II.210-11 και 501· II.214: «[A] Ο σοφότερος άνθρωπος που υπήρξε ποτέ, [ο Σωκράτης] όταν τον ρώτησαν τι ήξερε, απάντησε ότι ήξερε τούτο, ότι δεν ήξερε τίποτα»).

[54] Βλ. Montaigne, «Σχετικά με ορισμένους στίχους του Βιργίλιου» [Sur des vers de Virgile], σ. 875· III.120: «[B] Έχω λοιπόν μια πιθηκίζουσα και μιμητική φύση ... Όποιον κι αν κοιτάξω προσεκτικά, μου αποτυπώνει εύκολα κάτι δικό του. Ό,τι μελετάω, το σφετερίζομαι: μια ανόητη επίφαση, μια γκριμάτσα δυσαρέσκειας, ένα γελοίο τύπο ομιλίας. Τα ελαττώματα, τα σφετερίζομαι ακόμα περισσότερο: έτσι και με αδράξουν, σκαλώνουν πάνω μου και δεν φεύγουν δίχως τράνταγμα».

[55] Στο A. Tournon, *Montaigne: La Glose et l'essai* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1983), σσ. 274-75, προτείνεται μία ενδιαφέρουσα ερμηνεία της σταδιακής γένεσης του κειμένου, σύμφωνα με την οποία το υλικό για τον εμφύλιο πόλεμο παρεμβλήθηκε μετά από ένα, περίπου, χρόνο από τότε που ο Montaigne συνέθεσε για πρώτη φορά το δοκίμιο, το 1586. Ο Tournon οδηγείται σε αυτή την άποψη επειδή δεν μπορεί να συνδέσει μεταξύ τους τα διάφορα μέρη του δοκιμίου, ιδιαίτερα την αναφορά στον εμφύλιο πόλεμο. Στη συνέχεια, θα εισηγηθώ μία υπόθεση που είναι σε θέση να τα συνδέσει. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Montaigne συνέθεσε το δοκίμιο διά μιας. Σημαίνει, όμως, ότι τα διάφορα ανόμοια μέρη του δοκιμίου, όπως και τα ίδια τα δοκίμια με όλη τη ζωντάνια και την ποικιλομορφία τους, είναι συνυφασμένα σε ένα κοινό σχήμα.

[56] «[B] Η θέση του σπιτιού μου κι η συνάφεια με τους ανθρώπους της κοντινής περιοχής παρουσίαζαν μια όψη μου, ενώ η ζωή μου κι οι πράξεις μου έδειχναν μιαν άλλη» (σ. 1044· III.323). Ο Montaigne αναφέρεται συχνά στις πολλές πλευρές της προσωπικότητάς του, οι οποίες ενίοτε φτάνουν στο σημείο να αντιφάσκουν μεταξύ τους, καθώς και στην πρόθεσή του να φανερώσει τον εαυτό του σε όλη του την πολυπλοκότητα. Βλ., παραδείγματος χάριν, «Περί της τέχνης της συζήτησης»: «[B] Λέω ακόμα πως η ίδια μας η φρόνηση κι η σκέψη ακολουθούν κατά το πλείστον την κατεύθυνση της τύχης. Η θέλησή μου κι η λογική μου κινούνται πότε με τον έναν τρόπο, πότε με τον άλλον, και υπάρχουν πολλές από αυτές τις κινήσεις που δεν ελέγχονται από εμένα. Η λογική μου έχει παρορμήσεις και δονήσεις καθημερινές και τυχαίες» (σ. 934· III.191). Κι ακόμη: «[C] Παρουσιάζω τον εαυτό μου όρθιο και ξαπλωμένο, από μπρος κι από πίσω, από δεξιά κι αριστερά και σε όλες τις φυσικές μου στάσεις» (σ. 943· III.202). Περιττό να αναφέρουμε, βεβαίως, πως το γεγονός ότι ο Montaigne περιγράφει τις διάφορες πλευρές του εαυτού του, που πολλές φορές δεν παρουσιάζουν ένα συνεκτικό σύνολο, δεν εμποδίζει τη συνέπεια και τη συνοχή του ίδιου του πορτρέτου του. Τα «ελαττώματά» του δεν σκιάζουν τις «αρετές» του· αντιθέτως, τους δίνουν μεγαλύτερη αξία και πιο πολλή ζωντάνια, με τον τρόπο που έμελλε να φανταστεί ο Nietzsche τους μεγάλους συνθέτες: «*Να ξεδιπλώνεις τις αδυναμίες σου σαν καλλιτέχνης.* – Εάν οι αδυναμίες μας είναι αναπόφευκτες και εντέλει δεν μπορούμε παρά να τις αναγνωρίζουμε σαν ένα νόμο που μας έχει επιβληθεί, τότε θα ευχόμουν να είχε ο καθένας μας αρκετή από τη δύναμη του καλλιτέχνη ώστε να ξεχωρίσει τις αδυναμίες από τις αρετές του, και μέσα από τις αδυναμίες του να μας κάνει να ποθήσουμε τις αρετές του: είναι η δύναμη που κατέχουν σε τόσο μεγάλο βαθμό οι σπουδαίοι συνθέτες. Πόσο συχνά δεν υπάρχει στη μουσική του Μπετόβεν ένας τραχύς, επίμονος, ανυπόμονος τόνος, στον Μότσαρτ η ευθυμία των ταπεινών που πρέπει να ικανοποιούνται με τα λίγα και στον Ριχάρδο Βάγκνερ μία σπασμωδική και οχληρή αδιαφορία, μπροστά

στην οποία ακόμη και ο πιο υπομονετικός ακροατής αρχίζει να χάνει την αυτοκυριαρχία του: σε *αυτό* το σημείο, ωστόσο, εκείνος επαναβεβαιώνει τη δύναμή του, όπως και οι υπόλοιποι· μέσα από τις αδυναμίες τους μας έχουν προξενήσει μία τρομαχτική δίψα για τις αρετές τους και δέκα φορές μεγαλύτερη διάθεση να γευτούμε κάθε σταγόνα μουσικού πνεύματος, μουσικής ομορφιάς και μουσικής καλοσύνης» (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 τόμ., Georgio Colli και Mazzino Montinary (επιμ.) [Berlin: De Gruyter, 1980], 3: 193-94). Βλ. επίσης την ενδιαφέρουσα συζήτηση στο Françoise Joukovsky, «Qui parle dans le livre III des *Essais*?», *Revue d'histoire littéraire de la France* 88 (1988): 813-27.

[57] Ξενοφών, *Άπομν.* 4.8.9: «Εάν πεθάνω άδικα» λέει ο Σωκράτης, «θα είναι ντροπή για κείνους που με καταδικάζουν σε άδικο θάνατο. Γιατί, εάν αποτελεί ντροπή το να είναι κανείς άδικος, πώς είναι δυνατόν να μην είναι επαίσχυντη η οποιαδήποτε άδικη πράξη;». Ωστόσο, είναι πιθανότερο η νύξη του Montaigne να αφορά τη δήλωση του Ευθύφρονα: «Μα τον Δία, Σωκράτη, αν επιχειρούσε [ο Μέλητος (Σ.τ.Μ.)] να καταγγείλει εμένα, θα έβρισκα, πιστεύω, το αδύνατο σημείο του και τότε πια η συζήτηση στο δικαστήριο θα αφορούσε πρώτα αυτόν και πολύ ύστερα εμάς» (5b7-c3).

[58] Στο δοκίμιο «Περί της εμπειρίας» [De l'experience] ο Montaigne αντιδιαστέλλει την αντίληψη του Σωκράτη για τη φύση με εκείνη των Ακαδημαϊκών, των Περιπατητικών και των Στωικών, που υπήρξαν η αιτία να μην μπορούμε σήμερα να ξεχωρίσουμε το «[B] αποτύπωμα» της φύσης από τα «τεχνητά ίχνη» (σσ. 1113-14· III.411).

[59] Οι τελικές προσθήκες που έκανε ο Montaigne σε αυτό το απόσπασμα αφορούν κυρίως τις έννοιες του ειλικρινούς, του αληθινού και του φυσικού.

[60] Διογένης Λαέρτιος, *Βίος Σωκράτους*, 2.2.40.

[61] Ξενοφών, *Απολογία Σωκράτους*, Ι, σσ. 5-9.

[62] Στο ίδιο, σ. 27: «Μετά την αγόρευσή του τον απομάκρυναν· τα χαρακτηριστικά του προσώπου του, ο τρόπος που στεκόταν και που περπατούσε ήταν χαρούμενα, κι αυτό φυσικά ταίριαζε με τα όσα είχε πει». Η εκδοχή αυτή είναι από το Xenophon, *Conversations of Socrates*, Tredennick and Waterfield (μτφ.), σσ. 47-48.

[63] «J'ayme une sagesse gaye et civile» (σ. 844· III.81).

[64] «La vertue est qualité plaisante et gaye» (σ. 845· III.81).

[65] Ο Βολταίρος, σε μία επιστολή του με ημερομηνία 21 Αυγούστου 1746, αναλαμβάνει να υπερασπίσει τον Montaigne απέναντι σε αυτήν τη γνωστή κατηγορία. Ο Montaigne, έγραφε ο Βολταίρος, δεν παραθέτει απλώς χωρία και δεν σχολιάζει τους αρχαίους. Τους παραθέτει για να τους χρησιμοποιήσει για τους δικούς του σκοπούς, για να τους πολεμήσει και να εμπλακεί σε αντιπαράθεση μαζί τους, με τους αναγνώστες και με τον εαυτό του. Βλ. *Essais de Michel de Montaigne*, Villey (επιμ.), σ. 1197. Παρομοίως, ο Claude Blum υποστηρίζει ότι ο Montaigne χρησιμοποιεί με συνέπεια τα δάνεια, τις έμμεσες αναφορές και τα παραθέματα στα *Δοκίμια* για να υπονομεύσει και όχι για να διαιωνίσει το κύρος του παρελθόντος· 6λ. «La Fonction du "déjà dit" dans les *Essais*: Emprunter, alleguer, citer», *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises* 33 (1981): 35-51.

[66] Ένα παρόμοιο παράθεμα υπάρχει και σε ένα απόσπασμα από την «Απολο-

γία του Ραιμόν Σεμπόν» (σσ. 499-500), όπου ο Montaigne δεν δηλώνει καθαρά ότι βασικά παραφράζει από το έργο του Κικέρωνα, *De natura deorum* 1.17.

[67] Ο Montaigne αναφέρεται στο δοκίμιό του ως «[B] πραγματεία περί της φυσιογνωμίας» [«le traicté de la phisionomie»] στη σ. 1056· III.338.

[68] Cicero, *Tusc. disp.* 4.37.80· πρβλ. *De fato* 5.10. Σε προσθήκη [C] εδώ αναφέρονται τα εξής: «Λέγοντας όμως αυτό, θεωρώ ότι αστειευόταν κατά τη συνήθειά του. Τέτοια εξαίρετη ψυχή σαν τη δική του ποτέ δεν δημιούργησε η ίδια τον εαυτό της». Θεωρώ ότι ο Waddington, στο «Socrates in Montaigne's "Traicté de phisionomie"», σ. 338, έχει δίκιο να υποστηρίζει πως όταν ο Montaigne γράφει ότι η τέχνη δεν μπορεί να διδάξει την τελειότητα του Σωκράτη «εννοεί ξεκάθαρα την *τέχνη* έτσι όπως ορίζεται στο δοκίμιο, την τέχνη ως τεχνητό δημιούργημα· χρησιμοποιεί τη λέξη πιο συμβατικά για να περιγράψει το μέγα υπόδειγμα της φυσικότητας, που τελειοποίησε την ανώτατη και πιο απαιτητική τέχνη της αυτοδημιουργίας». Στην πολύ ενδιαφέρουσα ανάλυσή του για το δοκίμιο περί της φυσιογνωμίας και το δοκίμιο «Περί της ωμότητας» [De la cruauté], ο Timothy Hampton («Montaigne and the Body of Socrates: Nature and Exemplarity in the *Essais*», *MLN* 104 [1989]: 880-98) υποστηρίζει ότι οι διάφοροι τρόποι με τους οποίους ο Montaigne αντιμετωπίζει τη σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος του Σωκράτη «οδηγούν σε παράδοξες διατυπώσεις» (σ. 892) και ότι «ο Montaigne αρνείται να δώσει λύση στο ζήτημα. Στην πραγματικότητα, είναι αδύνατο να αποφασίσουμε ποια είναι η έγκυρη εκδοχή της ζωής του Σωκράτη» (σ. 894). Θεωρώ ότι οφείλω πολλά στο άρθρο του Hampton, παρ' ό,τι υποπτεύομαι ότι τελικά ο Montaigne παρουσιάζει μία ενοποιημένη ανάλυση της προσωπικότητας του Σωκράτη και της δικής του σχέσης με αυτόν. Θα πρέπει, παρεμπιπτόντως, να επισημάνουμε ότι η δήλωση του Montaigne «[C] Λέγοντας όμως αυτό, [ότι διόρθωσε την ψυχή του με την αγωγή] θεωρώ ότι αστειευόταν [ο Σωκράτης] κατά τη συνήθειά του. Τέτοια εξαίρετη ψυχή σαν τη δική του ποτέ δεν δημιούργησε η ίδια τον εαυτό της» (σ. 1058· III.340) που προστέθηκε μετά το 1588, αντισταθμίζεται από μία άλλη δήλωση, η οποία προστέθηκε επίσης την ίδια περίοδο (και παρατίθεται πληρέστερα στο κυρίως κείμενο παρακάτω): «[C] Αυτός ο λόγος που θεραπεύει τον Σωκράτη από τις κακές του έξεις...» (σ. 1059· III.343). Βλ. επίσης Rendall, *Distinguo*, σσ. 102-10.

[69] Η στάση του Montaigne απέναντι στην απόφαση του Σωκράτη να μην αποδράσει από τη φυλακή, όταν είχε ακόμη την ευκαιρία να το κάνει, είναι διφορούμενη. Ενώ στο δοκίμιο «Περί της συνήθειας και του να μην αλλάζει εύκολα νόμος δεκτός» (σ. 118· I.175) γράφει ότι «[A] ο καλός και μέγας Σωκράτης αρνήθηκε να σώσει τη ζωή του με την ανυπακοή στο δικαστή, έστω και σ' ένα δικαστή πολύ άδικο και παράνομο» στο «Περί του χρήσιμου και του έντιμου» (σ. 796· III.21), όπου επισημαίνει μία αντίθεση ανάμεσα στην παγκόσμια και την εθνική δικαιοσύνη, παραθέτει επιδοκιμάζοντας την άποψη του σοφού Δάνδαμυ, ο οποίος «[B] ακούγοντας να διηγούνται τις ζωές του Σωκράτη, του Πυθαγόρα, του Διογένη, τους έκρινε σπουδαία πρόσωπα καθ' όλα τα άλλα, υπερβολικά υποταγμένους όμως στο σεβασμό των νόμων, για τους οποίους η αληθινή αρετή πρέπει ν' αποβάλλει πολύ από το φυσικό της σφρίγος, ώστε να στηρίζει το κύρος τους και να τους συνεπικουρεί».

[70] «Mon mestier et mon art, c'est vivre»· Montaigne, «Περί της εξάσκησης», σ. 379· II.68.

[71] Montaigne, «Περί της στοργής των πατεράδων προς τα παιδιά» [De l'affection des pères aux enfants] (σ. 385· II.76). Για τη σημασία της μελαγχολίας στον Montaigne γενικά βλ. M. A. Screech, *Montaigne and Melancholy: The Wisdom of the «Essays»* (London: Penguin, 1991). Πιο συγκεκριμένα, βλ. τη συζήτηση αυτού του αποσπάσματος στη σ. 65. Ο Screech υποστηρίζει ότι η λέξη «daydream» [ονειροπόληση] που χρησιμοποιεί ο Frame για να αποδώσει το «resverie» είναι πολύ αδύναμη. Θεωρεί δε ότι η λέξη εδώ «δεν σημαίνει την ακαθόριστη ονειροπόληση, αλλά τη φρενίτιδα ... Υπό την επήρεια της μελαγχολίας, που ήταν ιδιαίτερα επικίνδυνη για έναν άνθρωπο που μόλις είχε αρχίσει να βυθίζεται σε μια ζωή απομόνωσης, ο Montaigne συνέλαβε την ιδέα να απεικονίσει τον εαυτό του, να αναλύσει τον εαυτό του. Μια τέτοια σκέψη θα μπορούσε να γεννηθεί σε έναν παράφρονα». Στη δική του μετάφραση των *Δοκιμίων*, ο Screech αποδίδει το «resverie» ως «raving concern» [μανικό ενδιαφέρον]: βλ. *Michel de Montaigne: The Complete Essays*, M. A. Screech (μτφ.) (London: Penguin, 1991), σ. 333. Βλ. επίσης τα χωρία που παρέθεσα στη σ. 148 παραπάνω.

[72] Jean Starobinski, *Montaigne in Motion*, Arthur Goldhammer (μτφ.) (Chicago: University of Chicago Press, 1985), σ. 35· η επισήμανση είναι του πρωτοτύπου.

[73] Για τη μεταφορά που χρησιμοποιεί ο Montaigne όταν λέει ότι ζωγραφίζει το πορτρέτο του με τη γραφή, βλ. «Περί της αλαζονείας» [De la præsumption]: «Είδα μια μέρα στο Μπαρ-λε-Ντυκ ότι παρουσίαζαν στο βασιλιά Φραγκίσκο τον δεύτερο, για ανάμνηση του Ρενέ, βασιλιά της Σικελίας ένα πορτρέτο που ο ίδιος είχε κάμει του εαυτού του. Γιατί δεν είναι επιτρεπτό, κατά τον ίδιο τρόπο, στον καθένα να ζωγραφίσει τον εαυτό του με την πένα, όπως εκείνος τον ζωγράφισε με το χρωστήρα;» (σ. 653· II.402).

[74] «Αυτή η τελευταία είναι η ιστορία του τρομερού τέλους των κατηγόρων του Σωκράτη» (σ. 1054). Βλ. Πλουτάρχου, *Περί φθόνου και μίσους* 3, πιθανόν μεγαλοποίηση των όσων αναφέρονται στο Ξενοφών, *Άπολ. Σωκρ.*, 31.

[75] Βλ. σημ. 68 παραπάνω.

[76] Terence Cave, *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance* (Oxford: Clarendon Press, 1979), σ. 306.

[77] Θα πρέπει να επισημάνω ότι ο Cave προχωρεί ο ίδιος στη συζήτηση του θέματος, και αξίζει να συμβουλευτεί κανείς τα όσα καταθέτει. Υποστηρίζει ότι «η μόνη περίπτωση νέας γραφής του Σωκράτη ή —ακόμα καλύτερα— νέας γραφής της φύσης είναι να αποδεχτεί κανείς την απόκλιση ως δεύτερη φύση» (στο ίδιο, σ. 307). Εγώ θεωρώ ότι αυτή η διαπίστωση είναι ένας ακόμη τρόπος να θέσει κανείς το ζήτημα ότι ο μόνος τρόπος να μοιάσει στον Σωκράτη είναι να μην του μοιάσει, αν και δεν είμαι βέβαιος ότι ο Cave θα δεχόταν αυτή την ερμηνεία μου.

[78] Scodel, «Affirmation of Paradox», σσ. 217-18. Η επισήμανση είναι του πρωτοτύπου.

[79] Ακόμη και ο χαρακτηρισμός «δημιούργημα της παράδοσης» για τον Σωκράτη είναι προβληματικός, δεδομένου ότι δεν υπάρχει μία και μόνη παράδοση μέσω της οποίας να έχει καθιερωθεί η πραγματική του φύση.

[80] Starobinski, *Montaigne in Motion*, σσ. 4, 32. Στο ερώτημα του Montaigne: «Γιατί δεν είναι επιτρεπτό ... στον καθένα να ζωγραφίσει τον εαυτό του με την πένα;» («Περί της αλαζονείας», σ. 653· II.402), αξίζει να θυμηθούμε την απάντηση της Virginia Woolf, μια απάντηση που συνδέει την αυτοπροσωπογραφία του Montaigne με τους προσωπικούς του σκοπούς και καταδεικνύει τις δυσκολίες τους: «Εκ πρώτης όψεως, θα μπορούσε να απαντήσει κανείς ότι όχι μόνο είναι νόμιμο [επιτρεπτό], αλλά και πως τίποτα ευκολότερο δεν θα μπορούσε να υπάρξει. Οι άλλοι μπορεί να μας αποφεύγουν, αλλά τα δικά μας τα χαρακτηριστικά μας είναι υπερβολικά οικεία. Ας αρχίσουμε, λοιπόν. Και τότε, όταν αποπειραθούμε το εγχείρημα, η πένα γλιστράει από τα δάχτυλά μας· πρόκειται για μια βαθιά, μυστηριώδη και τεράστια δυσκολία («Montaigne», στο *The Common Reader: First Series* [New York: Harcourt Brace, 1984], σ. 58).

[81] Οι χωριάτες που αναφέρει ο Montaigne ίσως να αποτελούν εξαίρεση σε αυτό τον κανόνα, ωστόσο το παράδειγμά τους δεν μπορεί να το ακολουθήσει πλέον ο μορφωμένος άνθρωπος. Ο Montaigne δεν κηρύττει μία ανόητη επιστροφή στη φύση, ένα σχέδιο βάσει του οποίου θα αποβάλουμε τη μόρφωση, την εκπαίδευση και τον κοινωνικό εαυτό μας για να ανακτήσουμε μια αθωότητα που έχει για πάντα χαθεί.

[82] Montaigne, «Για τις τρεις συναναστροφές», σ. 823· III.54.

[83] «Il n'est rien si beau et legitime que de faire bien l'homme et deuëment, ny science si ardue que de bien et naturellement sçavoir vivre cette vie» («Περί της εμπειρίας», σ. 1110· III.407· οι επισημάνσεις δικές μου). Η προσθήκη της λέξης «φυσικά» μετά το 1588 δείχνει ότι ο Montaigne σκέφτεται τη φύση καθαρά ως προϊόν «παιχνιδιού» και «απόκτησης» — ιδέες που πιθανόν να μην είχε διαμορφώσει με τόση σαφήνεια στην πρώτη εκδοχή του δοκιμίου.

[84] «Je n'enseigne poinct, je raconte» (Montaigne, «Περί της μεταμέλειας», σ. 806· III.33).

[85] Montaigne, «Περί της ματαιοδοξίας», σ. 952· III.211.

[86] Montaigne, «Περί της ψευδολογίας», σ. 665· II.415.

[87] Montaigne, «Περί της μεταμέλειας», σ. 805· III.31. Ο Montaigne μεταφέρει επίσης στο σύνολο της ζωής του μια παρόμοια περιγραφή που αφορά τον τρόπο με τον οποίο ταξιδεύει: «[B] Το σχέδιό μου επιδέχεται κάθε διαίρεση· δεν θεμελιώνεται σε μεγάλες προσδοκίες· το ταξίδι κάθε μέρας αποτελεί το τέλος του ταξιδιού. Και το ταξίδι της ζωής μου άγεται με τον ίδιο τρόπο» («Περί της ματαιοδοξίας», σ. 978· III.243). Ο Tony Long μου επεσήμανε ότι ο Montaigne μπορεί κάλλιστα να αναφέρεται εδώ στην άποψη του Σενέκα ότι ο χρόνος κυλά σε ομόκεντρους κύκλους (*Epistulae morales* 12.6). Γενικώς, ο Σενέκας άσκησε μεγάλη επιρροή στον Montaigne, κυρίως μέσω της αντίληψής του για τη φιλοσοφία, την οποία επίσης θεωρούσε ως τέχνη του βίου (*artifex vitae*, 14.2).

[88] Montaigne, «Περί της εμπειρίας», σ. 1088· III.379.

[89] Starobinski, *Montaigne in Motion*, σ. 18.

[90] Montaigne, «Περί της τέχνης της συζήτησης», σ. 922· III.175.

5

[1] Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, στο *Unzeitgemässige Betrachtungen*. Θα αναφερθώ στα αποσπάσματα από τον Nietzsche πρώτα με τα αρχικά του γερμανικού τίτλου του έργου και στη συνέχεια με τον τόμο και τον αριθμό σελίδας από το Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 τόμ., Giorgio Colli και Mazzino Montinari (επιμ.) (Berlin: De Gruyter, 1980). Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η αναφορά είναι 1:348. [Για να αποδώσουμε καλύτερα το πνεύμα της ερμηνείας του Nietzsche από τον Αλέξανδρο Νεχαμά μεταφράζουμε κατά κανόνα τα σχετικά αποσπάσματα από τις αγγλικές μεταφράσεις που χρησιμοποιεί. Επιπλέον, ας σημειώσουμε ότι με *N* θα γίνεται αναφορά στην παραπάνω έκδοση των Απάντων γενικά, και θα ακολουθεί τόμος και αριθμός σελίδας (Σ.τ.Μ.)].

Το παρόν απόσπασμα συνεχίζει ως εξής: «Ο Schopenhauer έχει και άλλο ένα κοινό χαρακτηριστικό με τον Montaigne, εκτός από την εντιμότητα: μια γνήσια, χαρούμενη και καλή διάθεση. *Aliis laetus, sibi sapiens*». Στην πραγματικότητα, ο Nietzsche παρερμηνεύει την αναφορά του Montaigne στον Πλούταρχο: «[C] Je ne le puis si peu racointer que je n'en tire cuisse ou aile» («Σχετικά με ορισμένους στίχους του Βιργίλιου», 875) —την οποία ο Donald Frame στο *The Complete Works of Montaigne* (Stanford: Stanford University Press, 1942), σ. 666, μεταφράζει ως «I cannot be with him even a little without taking out a drumstick or a wing»— και γράφει: «"kaum habe ich einen Blick auf ihn geworfen, so ist mir ein Bein oder ein Flügel gewachsen"». Βλ. Hugo Friedrich, *Montaigne*, Philippe Desan (επιμ.), Dawn Eng (μτφ.) (Berkeley: University of California Press, 1991), σ. 377 σημ. 1. Ο Friedrich γράφει ότι ο Nietzsche «απαλύνει δραστικά» τη δήλωση, υποπτεύομαι ωστόσο ότι απλώς του διέφυγε το νόημά της, δεδομένου ότι η έκφραση «μου φυτρώνει ένα πόδι» [sprout a leg] φαίνεται ότι είναι μία μάλλον ατυχής μεταφορά για το «δανεισμό» της έμπνευσης, στον οποίο αναφέρεται ο Montaigne στο κείμενό του. Ο Arrowsmith (στο Nietzsche, *Unmodern Observations*, Arrowsmith [επιμ. και μτφ.], σ. 171 σημ. 6) υποστηρίζει ότι τα γαλλικά του Montaigne «δεν αποδόθηκαν σωστά ... ([όπως] δηλώνει μία σημείωση στο περιθώριο του χειρογράφου) από τον Nietzsche ως "μου φυτρώνουν ένα πόδι ή ένα φτερό"». Αυτό θα συνιστούσε μία δεύτερη, διαφορετική παρερμηνεία.

Ο R. J. Hollingdale, τη μετάφραση του οποίου θα χρησιμοποιώ στο εξής, αποδίδει την τελευταία πρόταση στο κείμενο του Nietzsche ως «If I were set the task, I could endure to make myself at home in the world with him» [Αν μου ανέθετε κάποιος αυτό το έργο, εγώ θα μπορούσα να νιώσω άνετα μέσα στον κόσμο μαζί του] (Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, R. J. Hollingdale (μτφ.) [Cambridge: Cambridge University Press, 1983], σ. 135). Νομίζω ότι αυτή η μετάφραση δεν αποδίδει σωστά τη φράση του Nietzsche «Mit ihm würde ich es halten, wenn die Aufgabe gestellt wäre, es sich auf der Erde heimisch zu machen». Οι επόμενες αναφορές στα δοκίμια της μετάφρασης του Hollingdale θα δίνονται με τα αρχικά *UB*.

[2] Πίνδαρος, *Πυθ.* 2.73. Βλ. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), κεφ. 6 και σ. 250 σημ. 3.

[3] Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (στο εξής *EH*) 6:320. Βλ. επίσης, στο ίδιο, 6:316-17: «Στον *τρίτο* και τον *τέταρτο* Παράκαιρο Στοχασμό σε όλα αυτά αντι-

παρατίθενται δύο εικόνες της πιο καθαρής φιλαυτίας και αυτοπειθαρχίας, ως ένδειξη μιας ανώτερης αντίληψης για την καλλιέργεια, για να αποκαταστήσουν την έννοια της καλλιέργειας –κατ' εξοχήν παράκαιροι τύποι, γεμάτοι υπέρτατη περιφρόνηση για καθετί που γύρω τους ονομάζεται "Αυτοκρατορία", "καλλιέργεια", "Χριστιανισμός", "Βίσμαρκ", "επιτυχία"– ο Σοπενάουερ και ο Βάγκνερ *ή καλύτερα, με μια μόνο λέξη, ο Νίτσε*» (Οι τελευταίες επισημάνσεις δικές μου).

[4] Βλ. την εισαγωγή του Gary Brown στη μετάφραση του Arrowsmith [Nietzsche, *Unmodern Observations*, Arrowsmith (επιμ. και μτφ.), σσ. 229-30] και Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life* (New York: Oxford University Press, 1980), σσ. 184-86.

[5] Για τον Schopenhauer βλ., μεταξύ πολλών άλλων, Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* [*Jenseits von Gut und Böse*, στο εξής *JGB*] στο *Basic Writings of Nietzsche*, Walter Kaufmann (μτφ.) (New York: Random House, 1968), κεφ. 16, 19, 186· *On the Genealogy of Morals* [*Zur Genealogie der Moral*, στο εξής *GM*], επίσης στο *Basic Writings of Nietzsche*, ειδικ. III:5-10 (όπου συχνά συσχετίζεται με τον Wagner). Για τον Wagner βλ. του ιδίου, *The Case of Wagner* [*Der Fall Wagner*, στο εξής *W*] και *Nietzsche Contra Wagner* [στο εξής *NCW*] στο *Basic Writings of Nietzsche*. Η ιστορία της σχέσης του Nietzsche με τον Wagner είναι ένα ιδιαίτερα σύνθετο ζήτημα, και δεν έχω τίποτα να προσθέσω στην εκτεταμένη φιλολογία επί του θέματος. Το έργο του Ernest Newman, *The Life of Richard Wagner*, 4 τόμ. (1937· ανατ. Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 4:525 περιέχει εξαιρετικά πολύτιμες πληροφορίες πάνω στη σχέση των δύο ανδρών, παρ' ότι ο Newman, φυσικά, αφηγείται την ιστορία κυρίως από την πλευρά του Wagner και θεωρεί ότι η εμπειρία του Nietzsche στο Bayreuth, το 1876, υπήρξε ο αποφασιστικός παράγοντας για τη μεταξύ τους ρήξη. Είναι πέραν πάσης αμφιβολίας ότι ο Nietzsche μίσησε το Bayreuth, ωστόσο η ρήξη του με τον Wagner ήταν ένα πολύ πιο σύνθετο ζήτημα, που οι ρίζες του έφταναν πιο βαθιά και περιελάμβανε μία μακρά σειρά από πνευματικές, προσωπικές και ιδεολογικές διαφωνίες μεταξύ του Wagner και του πάλαι ποτέ θαυμαστή και μαθητή του, ο οποίος αποφάσισε να χαράξει το δικό του προσωπικό χνάρι στον κόσμο.

[6] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 12:160.

[7] Στα γερμανικά οι τρεις παρατεθείσες φράσεις έχουν ως εξής: «ein wirklicher Philosoph», *GM* 5:345· «Aberglaube», *JGB* 5:29· και «Ein Volks-Vorurtheil», *JGB* 5:32.

[8] Αλλά πρβλ. *EH* 6:285: «Έχω στο πνεύμα μου –και ποιος ξέρει; ίσως και στο σώμα μου– κάτι από τη χαρωπή διάθεση του Montaigne».

[9] Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzu-menschliches* [*Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο*] (στο εξής *MA*), *Der Wanderer und sein Schatten* (στο εξής *S*), 2:542-43.

[10] Montaigne, «Περί της εμπειρίας», σ. 1115· III.414.

[11] *S* 2:542-43.

[12] Το παράθεμα [*ὅττι τοὶ ἐν μεγαροῖσι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται* (Σ.τ.Μ.)] (*Οδύσσεια*, 4.392) υπάρχει στο έργο του Διογένη για τη ζωή του Σωκράτη, (2.21)· ο Διογένης αναφέρει ότι ο Δημήτριος ο Βυζάντιος ήταν εκείνος που αφηγήθηκε την ιστορία για τον Σωκράτη. [Ο Διογένης Λαέρτιος τον αναφέρει στο 2.20 του *Φιλοσόφων βίοι καὶ δογμάτων συναγωγή* (Σ.τ.Μ.)].

[13] Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* [*Το λυκόφως των ειδώλων*] (στο εξής *G*), 6:152. Βλ. επίσης *N* 12:366: «Μέτρο της δύναμης της θέλησης αποτελεί ο βαθμός στον οποίο μπορεί κανείς να ζήσει χωρίς να νοηματοδοτεί τα πράγματα, ο βαθμός στον οποίο μπορεί να αντέξει τη ζωή σε έναν κόσμο χωρίς νόημα, επειδή οργανώνει από μόνος του ένα μικρό κομμάτι του κόσμου του». Ο Nietzsche δεν εννοεί ότι αυτό που κάνει ένας άνθρωπος με τον εαυτό του δεν θα έχει σημαντικές επιπτώσεις γενικότερα για την ανθρωπότητα: ο ίδιος ο Σωκράτης αποτελεί το τέλειο παράδειγμα για κάτι τέτοιο. Εκείνο που εννοεί είναι ότι οι πιο σπουδαίοι άνθρωποι δεν είναι οι άμεσα χρήσιμοι για το κράτος ή συνολικά για την κοινωνία. Πρόκειται, αναμφίβολα, για υπερβολή και, εάν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, πρέπει να πούμε ότι μια τέτοια άποψη είναι λανθασμένη. Ωστόσο, είναι ευπρόσδεκτη η επισήμανσή του ότι συνδέουμε υπερβολικά εύκολα τη σπουδαιότητα με τη δημόσια χρησιμότητα.

[14] Το έργο *Η γέννηση της τραγωδίας* [*Die Geburt der Tragödie*] (στο εξής *GT*) δημοσιεύτηκε το 1872. Οι τέσσερις ολοκληρωμένοι *Παράκαιροι στοχασμοί* εκδόθηκαν μεταξύ 1873 και 1876, και τα τρία μέρη του *Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο* έκαναν την εμφάνισή τους μεταξύ 1878 και 1880. Η *Αυγή* [*Morgenröte*], που ανήκει επίσης στη μέση περίοδο του Nietzsche, αλλά χαρακτηρίζεται από μία νέα επιθετικότητα κατά του Σωκράτη, δημοσιεύτηκε το 1881. Ακολούθησαν τα πρώτα τέσσερα βιβλία του με τίτλο *Χαρούμενη επιστήμη* [*Die fröhliche Wissenschaft*] (στο εξής *FW*) το 1882. Το πέμπτο βιβλίο του από τη *Χαρούμενη επιστήμη*, το οποίο εμφανίστηκε το 1887, ανήκει στα έργα της ύστερης νιτσεϊκής περιόδου.

[15] *UB* 1:401· βλ. επίσης *UB* 1:285-86: «Ο Σωκράτης πίστευε ότι το να ξεγελάει κανείς τον εαυτό του θεωρώντας ότι διαθέτει κάποια αρετή που δεν διαθέτει στην πραγματικότητα είναι αρρώστια συγγενής της τρέλας: και μια τέτοια αυταπάτη είναι σίγουρα πιο επικίνδυνη από την αντίθετη ψευδαίσθηση ότι, δηλαδή, ο άνθρωπος είναι θύμα κάποιου ελαττώματος ή φαύλης συνήθειας. Διότι σε αυτήν τη δεύτερη περίπτωση, οπωσδήποτε είναι ενδεχόμενο αυτός ο άνθρωπος να καταφέρει να βελτιωθεί· η πρώτη αυταπάτη, όμως, συμβάλλει στο να γίνεται καθημερινά όλο και χειρότερος ο άνθρωπος ή και μια ολόκληρη εποχή». Άλλες θετικές κρίσεις για τον Σωκράτη εκείνη την περίοδο υπάρχουν στο *MA* 2:265, *S* 2:584-85.

[16] Friedrich Nietzsche, «Wir Philologen» («WP»), 8:95.

[17] «Το σωκρατικό πρόβλημα» είναι το δεύτερο μέρος του έργου *Το λυκόφως των ειδώλων*, που έκανε την εμφάνισή του το 1888.

[18] *G* 6:68. Η γλωσσική σχέση ανάμεσα στο συγκεκριμένο απόσπασμα και σε εκείνο από το *Πέραν του καλού και του κακού*, το οποίο παρέθεσα παραπάνω είναι πιο άμεση στη γερμανική απ' ό,τι στην αγγλική γλώσσα. Και στα δύο κείμενα χρησιμοποιείται ο όρος *Pöbel* και όχι δύο διαφορετικές λέξεις, όπως οι αγγλικές *rabble* [χυδαίος όχλος] και *plebs* [πληβείος].

[19] Το απόσπασμα εμφανίζεται στις σημειώσεις του Nietzsche για ένα δοκίμιο που δεν ολοκληρώθηκε με τίτλο «Wissenschaft und Weisheit im Kampfe» [Ο αγώνας επιστήμης και σοφίας], 8:97. Αγγλική μετάφραση των σημειώσεων υπάρχει στο Friedrich Nietzsche, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, Daniel Brazeale (επιμ. και μτφ.) (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979), σσ. 127-46.

[20] *FW* 3:403. Το απόσπασμα συνεχίζει ως εξής: «Κι ο άλλος θα έκανε προσωπικούς συμβιβασμούς σε κάθε υπόθεση που θα υποστήριζε και με τον τρόπο αυτό θα εξέθετε την ίδια την υπόθεση· τέτοιο μαθητή εύχομαι μόνο στον εχθρό μου».

[21] Εάν είναι σωστή αυτή η υπόθεση, τότε η σχέση ανάμεσα στο «δυσαρεστημένο» φιλόσοφο και τον Σωκράτη γίνεται αρκετά σημαντική. Θα εξετάσουμε το ζήτημα αυτό καθώς προχωρούμε.

[22] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* [*Τάδε έφη Ζαρατούστρα*] (στο εξής *Ζ*), «Η αρετή που μοιράζει δώρα», 4:101. Λέει επίσης ο Ζαρατούστρας σε αυτό το κομμάτι: «Τώρα προχωράω μόνος, μαθητές μου. Να προχωρήσετε κι εσείς μοναχοί σας. Αυτή είναι η επιθυμία μου. Αληθώς, σας συμβουλεύω: Φύγετε μακριά από μένα και αντισταθείτε στον Ζαρατούστρα! Κι ακόμα καλύτερα: Να ντρέπεστε γι' αυτόν! Μπορεί να σας έχει ξεγελάσει ... Τώρα σας προστάζω να με αφήσετε και να βρείτε τον εαυτό σας· και μόνο όταν θα με έχετε όλοι αρνηθεί, θα γυρίσω και πάλι κοντά σας». Η ιδέα ότι μόνο όταν απαρνείται κανείς το πρότυπό του έχει πιθανότητα να οικοδομήσει κάτι που να είναι αληθινά δικό του κατέχει κεντρική θέση στην άποψη του Nietzsche για τη φιλοσοφία ως τέχνη του βίου, για τη διαμόρφωση μιας ριζικά νέας προσωπικότητας και τρόπου ζωής.

[23] Μία πολύ ενδιαφέρουσα συζήτηση γύρω από την άποψη του Nietzsche για την αντίθεση μεταξύ της αρχαίας Ελλάδας, όπου οι άνθρωποι έπρατταν όπως έπρατταν απλώς και μόνο επειδή αυτό όριζε η παράδοση, και της ριζοσπαστικής αξίωσης του Σωκράτη ότι εκείνοι που ακολουθούν την παράδοση έχουν λόγους για να το κάνουν υπάρχει στο Randall Havas, *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), κεφ. 1. Η άποψη του Havas είναι ελκυστική και σημαντική, αν και προσωπικά δεν έχω πειστεί από το γενικό του συμπέρασμα ότι ο Nietzsche επιθυμεί την επανεγκαθίδρυση μιας κουλτούρας που να έχει το κύρος εκείνης της αρχαϊκής Ελλάδας, έτσι όπως ο ίδιος το αντιλαμβανόταν. Η δική μου θέση, παρ' ότι δεν θα την υποστηρίξω εδώ, είναι ότι ο Nietzsche μπορεί να είχε σκοπό να εδραιώσει μια τέτοια κουλτούρα στα νεανικά του χρόνια, ωστόσο στα έργα της ύστερης περιόδου του, και ιδιαίτερα στα μεγάλα έργα του της δεκαετίας του 1880, έπαψε να πιστεύει ότι η φιλοσοφία θα μπορούσε να ασκήσει άμεση επίδραση γενικότερα στην κουλτούρα. Αντ' αυτού, στράφηκε σε ένα εντελώς διαφορετικό ατομικό σχέδιο αυτοδημιουργίας, καθιερώνοντας τον εαυτό του ως ένα άτομο που διαμόρφωσε έναν ξεχωριστό τρόπο ζωής, και το οποίο ίσως κανείς δεν θα μπορούσε να μιμηθεί. Θα πούμε περισσότερα γι' αυτό το ζήτημα καθώς προχωρούμε.

Σε ιστορικό επίπεδο, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Bernard Williams, παρά τη μεγάλη οφειλή του προς τον Nietzsche, έδειξε ότι η ασυνέχεια ανάμεσα στην ομηρική και την αρχαϊκή ελληνική ηθική σκέψη, από τη μία, και την ύστερη ελληνική και τις σύγχρονες απόψεις σε παρόμοια θέματα, από την άλλη, δεν είναι και τόσο μεγάλη όσο συχνά πιστεύεται. Βλ. το έργο του *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), ειδικ. κεφ. 2 και 3.

[24] Στη διδακτορική διατριβή της Maudemarie Clark με τίτλο «Nietzsche's Attack on Morality» (University of Wisconsin, 1975), υποστηρίζεται πειστικά ότι ο Nietzsche συχνά (αν και όχι πάντα) αντιλαμβανόταν την ηθικότητα με έναν τέτοιο καντιανό τρόπο.

[25] Βλ. *JGB* 5:124-26, όπου ο Nietzsche συνδέει ρητά τον Σωκράτη με τη σύγχρονη, χριστιανική ηθική ή ηθική των «προβάτων», την οποία περιγράφει με καθαρά δογματικούς όρους και της οποίας «διάδοχος» ισχυρίζεται ότι είναι «το δημοκρατικό κίνημα». Οι πολιτικές απόψεις του Nietzsche εξετάζονται πολύ διεξοδικά τελευταία. Ορισμένα βιβλία τα οποία αξίζει να συμβουλευτεί κανείς πάνω στο θέμα είναι τα ακόλουθα: Tracy Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, εξαντλημένη έκδοση (Berkeley: University of California Press, 1988)· Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988)· Bruce Detweiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990)· Peter Bergmann, *Nietzsche: «The Last Antipolitical German»* (Bloomington: Indiana University Press, 1987)· Leslie Paul Thiele, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1990)· και ειδικότερα για τη σύνδεση μεταξύ Nietzsche και δημοκρατικής σκέψης, Lawrence J. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy* (Chicago: Open Court, 1995).

[26] *GT* 1:75-102.

[27] Για μία περιεκτική, ισορροπημένη και γενικά θετική αξιολόγηση του τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίζει τους Έλληνες ο Nietzsche, βλ. Hugh Lloyd-Jones, «Nietzsche and the Study of the Ancient World», στο James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner, and Robert M. Helm (επιμ.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979), σσ. 1-15.

[28] Με αυτό ο Nietzsche εννοεί τη φύση του ίδιου του κόσμου, τον οποίο αντιμετωπίζει σε όλο το βιβλίο με εντυπωσιακούς ανθρωπομορφικούς όρους, που ενίοτε δημιουργούν μια κάποια αμηχανία στον αναγνώστη.

[29] «Αναλογιστείτε τις συνέπειες των αποφθεγμάτων του Σωκράτη: "Η αρετή είναι γνώση· ο άνθρωπος πράττει το κακό μόνο από άγνοια· ο ενάρετος είναι ευτυχής". Σε αυτές τις τρεις βασικές μορφές οπτιμισμού έγκειται ο θάνατος της τραγωδίας. Διότι τώρα ο ενάρετος ήρωας πρέπει να είναι διαλεκτικός φιλόσοφος· τώρα πρέπει να υπάρχει μία αναγκαστική, ορατή σύνδεση ανάμεσα στην αρετή και τη γνώση, την πίστη και την ηθικότητα· τώρα η υπερβατική δικαιοσύνη του Αισχύλου εκφυλίζεται στην επιφανειακή και αυθάδη αρχή της "ποιητικής δικαιοσύνης" με τον συνηθισμένο της *από μηχανής θεό*» (*GT* 1:94-95).

[30] *MA* 2:122. Είναι ενδιαφέρουσα η σύγκριση της εκτίμησης του Nietzsche με εκείνη του Montaigne όσον αφορά το *δαιμόνιον* του Σωκράτη: «[B] Ο δαίμονας του Σωκράτη ήταν ίσως κάποια θεληματική προτροπή που εμφανιζόταν μέσα του, χωρίς να περιμένει την απόφαση του λογικού του. Σε μια ψυχή σοφίας και αρετής, είναι πιθανό, ότι αυτές οι τάσεις, αν κι ενστικτώδεις και συγκεχυμένες, ήταν πάντα σημαντικές κι άξιες ν' ακολουθηθούν» («Περί των προγνώσεων» [Des prognostications], σ. 44· I.87). Ο Montaigne κάνει εδώ ένα διαχωρισμό ανάμεσα στις ορθολογικές αποφάσεις του Σωκράτη και τις ενστικτώδεις παρορμήσεις του. Θα δούμε ότι η ορθολογικότητα του Σωκράτη δεν είναι τόσο αδιαμφισβήτητη όσο την κάνει να φαίνεται γενικά ο Nietzsche.

[31] Στο εξής θα αναφερθώ στο κείμενο «Το σωκρατικό πρόβλημα» με τους αριθμούς των υποκεφαλαίων και τον εκάστοτε αριθμό σελίδας από τον τόμο 6 της *Kritische Studienausgabe*.

[32] Πλάτων, *Φαίδ.* 118a7-8. Η αλήθεια είναι ότι ο Σωκράτης δεν λέει «χρωστάω», αλλά «χρωστάμε στον Ασκληπιό ένα πετεινάρι» [*Ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρύονα* (Σ.τ.Μ.)]. Αυτό θα γίνει το κεντρικό μας θέμα στο επόμενο κεφάλαιο.

[33] Στο Daniel R. Ahern, *Nietzsche as Cultural Physician* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995), κεφ. 3, αναλύεται λεπτομερώς η «παρακμή» σε σχέση με τον Σωκράτη. Σύμφωνα με τον Ahern, «τα συμπτώματα της παρακμής, που εντοπίζει ο Nietzsche στον Σωκράτη [περιλαμβάνουν] την ορθολογικότητα του Σωκράτη (*G* 3:10), το ρόλο του στην καταστροφή της τραγικής τέχνης (*GT* 12), την ηθικολογία του (*N* 433) και την αποτυχία του να γιατρέψει τον πολιτισμό (*G* 3:11)» (σ. 58). Θεωρώ πολύτιμη τη συμβολή του Ahern στο ζήτημα, αν και διατηρώ σοβαρές επιφυλάξεις απέναντι στην άποψή του, που σχετίζεται με την άποψη του Havas στο *Nietzsche's Genealogy*, σύμφωνα με την οποία ο Nietzsche θεωρούσε ότι ο ρόλος της φιλοσοφίας ήταν η κατασκευή και η διατύπωση μιας «υγιούς» γενικής εναλλακτικής πρότασης στο σύγχρονο πολιτισμό.

[34] Ο Nietzsche εκφράζει τις απόψεις του για τη σημασία του *ἀγῶνος* στην ελληνική κουλτούρα γενικότερα σε ένα από τα πρώτα αδημοσίευτα δοκίμιά του, το οποίο πρόσφατα συμπεριελήφθη, με τον τίτλο «Homer on Competition», στο Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Carol Diethe (μτφ.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), σσ. 187-94. Το πρωτότυπο κείμενο, με τον τίτλο «Homers Wettkampf», περιλαμβάνεται στο *Kritische Studienausgabe*, 1:783-92.

[35] *GM* 5:313-15. Πρβλ. *FW* 3:589-90, όπου ο Nietzsche επιχειρηματολογεί για το ότι το σημαντικότερο στάδιο στην ίδρυση μιας νέας θρησκείας είναι να εντοπίσει κανείς έναν τρόπο ζωής που ήδη υπήρχε, να «τον δει», να «τον επιλέξει» και να «μαντέψει» για πρώτη φορά «ποια θα μπορούσε να είναι η χρησιμότητά του, πώς θα μπορούσε να ερμηνευτεί». Δηλαδή, οι ιδρυτές των θρησκειών δεν επινοούν, γενικώς, νέους τρόπους ζωής· απλώς φέρνουν στο προσκήνιο και επανερμηνεύουν, για τους δικούς τους σκοπούς, μορφές που υπήρχαν ήδη πριν από αυτούς. Σε γενικές γραμμές, παρά την έμφαση που δίνει ο Nietzsche στη δημιουργία και στο ότι πρέπει να αφήνουμε πίσω το παρελθόν, έχει πλήρη συνείδηση του πόσο αναγκαίο είναι να βασίζεται κανείς στο ήδη υπάρχον υλικό. Πραγματεύομαι το εν λόγω θέμα, με περισσότερες λεπτομέρειες, στο άρθρο μου «Nietzsche, Aestheticism, Modernity», στο Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins (επιμ.), *The Cambridge Companion to Nietzsche* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

[36] Ο Nietzsche συχνά υπαινίσσεται ότι ο Σωκράτης δεν «κατέστρεψε» τον τραγικό πολιτισμό των Ελλήνων: ο ίδιος ο πολιτισμός, υποστηρίζει, είχε ήδη αρχίσει να καταρρέει και ο Σωκράτης επέσπευσε το τέλος του. Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, ο Nietzsche δεν εξηγεί γιατί ο ελληνικός πολιτισμός άρχισε να ξεπέφτει στην παρακμή την οποία βλέπει να προσωποποιείται στον Σωκράτη. Βλ., παραδείγματος χάριν, *JGB* 5:145-47, το οποίο θα συζητήσουμε λεπτομερέστερα παρακάτω, και Ahern, *Nietzsche as Cultural Physician*, σσ. 71-77.

[37] Νομίζω ότι εδώ ο Nietzsche επιλέγει τα λόγια του με μεγάλη προσοχή. Όταν περιγράφει τον Σωκράτη ως «σπηλιά κακών ορέξεων» («eine Höhle aller schlimmen Begierden») είναι σχεδόν βέβαιο ότι κάνει μία νύξη για την πιο γνωστή μεταφορά

του Πλάτωνα: τη μεταφορά που βλέπει την καθημερινότητα της ανθρώπινης ζωής, που βασανίζεται από πάθη και ψευδαισθήσεις, ως μη συνειδητό εγκλεισμό σε μια σπηλιά από την οποία μόνο ο φιλόσοφος –με πρότυπο, φυσικά, τον Σωκράτη– μπορεί να ξεφύγει. Ο Nietzsche, με την περιγραφή αυτή, υπαινίσσεται ότι ο Σωκράτης είναι πολύ πιο βαθιά φυλακισμένος στη σπηλιά του Πλάτωνα απ' ό,τι οι κοινοί άνθρωποι, των οποίων τη ζωή πίστευε ότι περιγράφει ο Πλάτων (*Πολ.* 514a1-517c6). Θέλω να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στον Duncan Large, ο οποίος με τα ερωτήματά του όσον αφορά την ακρίβεια της αγγλικής μετάφρασης του αποσπάσματος με βοήθησε να συνειδητοποιήσω πόσο σημαντικό είναι.

[38] *G* 6:83. Ο Nietzsche είχε γράψει ήδη στο προηγούμενο υποκεφάλαιο ότι «η εκκλησία πολεμάει το πάθος χρησιμοποιώντας την τεχνική της εκρίζωσης από κάθε άποψη: η πρακτική της, η "θεραπεία" της είναι *ευνουχισμός* ... Σε όλους τους καιρούς έχει τονίσει ότι η πειθαρχία βασίζεται στην εκρίζωση (της φιληδονίας, της υπερηφάνειας, της λαχτάρας για εξουσία, της φιλαργυρίας, της μνησικακίας)». Όμως, όπως ήδη είχε υποστηρίξει στο *GM*, ειδικότερα στις σσ. 5:278-85, μία τέτοια πρακτική συντηρεί εκείνο που θέλει να εξαλείψει, επειδή είναι αναγκασμένη να χρησιμοποιήσει τις ίδιες τις ορμές που αποκηρύττει προκειμένου να τις καταστρέψει (βλ. επίσης Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, σσ. 211-12). Και ο Montaigne έκανε μια παρόμοια σκέψη: «Δεν υπάρχει επιθετικότητα που να μοιάζει με τη χριστιανική. Ο ζήλος μας κάνει θαύματα, όταν επικουρεί την κλίση μας προς το μίσος, την ωμότητα, τη φιλοδοξία, τη φιλοχρηματία, τη διαβολή, τη στάση ... Η θρησκεία μας είναι καμωμένη για να ξεριζώνει τις κακίες· τις καλύπτει, τις διατηρεί, τις παροξύνει» («Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν», II:444· II.144).

[39] *FW* 3:530-31. Πραγματεύομαι λεπτομερέστερα το απόσπασμα και συνολικά το θέμα που τίθεται εδώ στο *Nietzsche: Life as Literature*, σσ. 184-99.

[40] Στον πρόλογό του στο *Πέραν του καλού και του κακού*, ο Nietzsche αναφέρεται στο Χριστιανισμό με τη διάσημη ρήση ότι πρόκειται για έναν «πλατωνισμό "για το λαό"». Είναι περιττό να πούμε ότι είναι υπερβολικά απλοϊκή η αντίληψή του όσον αφορά την άποψη του Σωκράτη και του Πλάτωνα για την ψυχή. Αν και είναι αλήθεια ότι στον *Φαίδωνα* ο Πλάτων αποδίδει στο σώμα όλες τις χαμηλότερες ορμές και ταυτίζει την ψυχή με το λόγο, σύμφωνα με την τριμερή διάκριση της *Πολιτείας* όχι μόνο ο λόγος, αλλά και το συναίσθημα, ακόμη και τα ταπεινότερα πάθη είναι μέρη της ανθρώπινης ψυχής. Παρ' όλα αυτά, ο Πλάτων δηλώνει με έμφαση ότι το πιο χαρακτηριστικό ανθρώπινο στοιχείο είναι ο λόγος, ο οποίος «κυβερνά» την ψυχή.

[41] Ο Jürgen Habermas τον κατηγορεί και για τα δύο στο *The Philosophical Discourse of Modernity*, Frederick Lawrence (μτφ.) (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), κεφ. 2. Ο Habermas αποδίδει τις απόψεις αυτές στον Nietzsche συνολικά βασιζόμενος σε μία κατά τη γνώμη μου προβληματική ανάγνωση της *Γέννησης της τραγωδίας*. Βλ. Nehamas, «Nietzsche, Aestheticism, Modernity», σσ. 228-30, καθώς και του ιδίου, «The Ends of Philosophy», *New Republic*, 30 Μαΐου 1988, σσ. 32-36.

[42] *N* 13:288. Και συνεχίζει: «Τι νόημα λοιπόν έχει η αντίδραση του Σωκράτη, ο οποίος συστήνει τη διαλεκτική ως την οδό που οδηγεί στην αρετή και χλευάζει

όταν η ηθική δεν ξέρει πώς να δικαιολογήσει λογικά τον εαυτό της; ... Οι ηθικές κρίσεις αποσπώνται από τους όρους της εξάρτησής τους, όπου αναπτύχθηκαν και όπου εκεί και μόνο έχουν οποιοδήποτε νόημα, από το ελληνικό και το ελληνικό-πολιτικό έδαφός τους, προκειμένου να αποφυσικοποιηθούν υπό το πρόσχημα της μετουσίωσης ... ο άνθρωπος *επινοεί* έναν κόσμο όπου εκεί στέκονται άνετα, όπου εκεί δημιουργούνται».

[43] Τα όσα ακολουθούν αποτελούν την κεντρική ιδέα στο Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, όπου και αναλύονται λεπτομερώς.

[44] Εδώ διαφωνώ με τη ριζική διάκριση μεταξύ του «ατομικού» σχεδίου αυτοδημιουργίας και του «δημόσιου» έργου επίδρασης γενικά στην κοινωνία, μία διάκριση στην οποία προχωρεί ο Richard Rorty στο *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), ειδικ. κεφ. 5. Έχω αναφέρει ορισμένους λόγους για τους οποίους απορρίπτω την άποψη του Rorty στο «Nietzsche, Aestheticism, Modernity», σσ. 236-38, και στο «A Touch of the Poet», *Raritan Quarterly* 10 (1990): 101-25.

[45] Βλ. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, κεφ. 5.

[46] *FW* 3:516. Βλ. τη σημείωση στη μετάφραση του Walter Kaufmann (σ. 217) στο εν λόγω απόσπασμα για μια ενδεχόμενη εναλλακτική ανάγνωση, η οποία, όπως πειστικά υποστηρίζει, δεν μπορεί να είναι σωστή.

[47] Αυτό συνιστά μέρος του επιχειρήματος στο *GM* 5:285-88, 367-72. Η μεταφορά του Nietzsche για τα ανθρώπινα όντα ως αγελαία ζώα είναι πλούσια και με βάθος· θεωρώ ότι αξίζει περισσότερη προσοχή από όση της έχει δοθεί μέχρι σήμερα, και πολύ περισσότερη από όση μπορώ να της δώσω στο παρόν κείμενο.

[48] Το σχήμα που χρησιμοποιεί εδώ ο Nietzsche υποδηλώνει ότι φαντάζεται το «δημιουργό» ως θρησκευτική φυσιογνωμία, και ειδικότερα ως κάποιον που διατυπώνει την πρόταση ενός καθολικού τρόπου ζωής. Ωστόσο, όπως φαίνεται στον *Αντίχριστο* κατ' αρχάς, ο Nietzsche δεν θεωρούσε ότι ο Χριστός κατόρθωσε να δημιουργήσει έναν τέτοιο τρόπο ζωής· βλ. ειδικ. κεφ. 29, 33, 35. Δεύτερον, όπως θα δούμε λεπτομερέστερα στη συνέχεια, ακόμη κι όταν ο Nietzsche μιλάει για εκείνον που «χαράζει νέες αξίες πάνω σε νέες πλάκες», θα έπρεπε πάντα να θέτουμε την ερώτηση: για ποιον προορίζονται αυτές οι αξίες; Η υπόθεση ότι προορίζονται για τον καθένα δεν είναι δικαιολογημένη.

[49] Πραγματεύομαι ορισμένα από τα ζητήματα που αφορούν τον προοπτικισμό στο *Nietzsche: Life as Literature*, κεφ. 2. Η Maudemarie Clark παρουσίασε μια εναλλακτική ερμηνεία στο *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Σε γενικές γραμμές, δεν είμαι ικανοποιημένος με τους προγενέστερους τρόπους πραγμάτευσης της έννοιας του προοπτικισμού, της δικής μου άποψης συμπεριλαμβανομένης, επειδή έστρεψαν σχεδόν αποκλειστικά την προσοχή τους στα γνωσιολογικά ζητήματα που θέτει, χωρίς να λάβουν υπ' όψιν το γεγονός ότι η απόκλιση μεταξύ αλήθειας και αξίας φαίνεται να είναι πιο σημαντική για τον Nietzsche. Στο θέμα αυτό θα επανέλθω στη συνέχεια.

[50] Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Macmillan, 1965), σσ. 71, 72· πρβλ. σσ. 79, 99. Η πραγματιστική ερμηνεία του Danto δεν είναι αποδεκτή από όλους όσοι γράφουν για τον Nietzsche, ωστόσο δεν υπήρξε άλλη άποψη που να

κέρδισε περισσότερους υποστηρικτές τα τελευταία τριάντα χρόνια. Ο Richard Schacht, στο έργο του *Nietzsche* (London: Routledge and Kegal Paul, 1983), κεφ. 2, αποδίδει στον Nietzsche πολλές διαφορετικές θεωρίες για την αλήθεια, ανάλογα με τους εκάστοτε ισχυρισμούς που εξετάζονται, ενώ η Maudemarie Clark, στο *Nietzsche on Truth and Philosophy*, κεφ. 2, υποστηρίζει ότι ο Nietzsche δέχεται μία «μινιμαλιστική» εκδοχή της θεωρίας της αντιστοιχίας, η οποία δεν απαιτεί σοβαρές μεταφυσικές δεσμεύσεις είτε όσον αφορά τη φύση του κόσμου είτε όσον αφορά την ικανότητά μας να τον γνωρίσουμε.

[51] Το πιο διάσημο είναι από το έργο του *JGB* 5:18: «Όταν μία κρίση είναι ψευδής δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι μας βρίσκει αντίθετους· από αυτή την άποψη, η νέα μας γλώσσα μπορεί να ακούγεται πολύ περίεργη. Το ερώτημα είναι σε ποιο βαθμό συμβάλλει στην προώθηση της ζωής, στη διατήρηση της ζωής, στη διατήρηση των ειδών, ακόμη και στην καλλιέργεια των ειδών». Δύο σχόλια μπορούμε να κάνουμε επ' αυτού. Πρώτον, ακόμα κι εδώ, ο Nietzsche δεν χρειάστηκε να απορρίψει εντελώς το ψεύδος ως λόγο για τον οποίο εναντιώνεται σε μία κρίση. Ο προσδιορισμός «noch» (τον οποίο ο Kaufmann μεταφράζει, κάπως υπερβολικά είναι η αλήθεια, ως «αναγκαστικά») δηλώνει ότι ο Nietzsche δεν λέει πως το ψεύδος δεν συνιστά *ποτέ* λόγο για να μην αποδεχτεί μία κρίση. Επομένως, ο πραγματισμός του Nietzsche μετριάζεται από μόνος του. Δεύτερον, ο αυστηρός πραγματισμός ταυτίζει την αλήθεια με τη χρησιμότητα και το ψεύδος με τη μη χρησιμότητα. Δεν μπορεί να υπάρχει μία κρίση που να είναι ταυτόχρονα ψευδής και να «διατηρεί τη ζωή», εφ' όσον το να είναι ψευδής σημαίνει να μην έχει χρησιμότητα και το να διατηρεί τη ζωή σημαίνει να είναι αληθής. Επομένως, το εν λόγω απόσπασμα δεν μπορεί να υποστηρίξει μία αυστηρή πραγματιστική ερμηνεία του Nietzsche.

[52] *FW* 3:477-478. Βλ. επίσης *MA* 2:323: «*Θεμελιώδης ενόραση.* – Δεν υπάρχει προκαθορισμένη αρμονία ανάμεσα στην επιδίωξη της αλήθειας και την ευημερία της ανθρωπότητας».

[53] *FW* 3:575. Ο Nietzsche υποστηρίζει παρόμοιες απόψεις στο *JGB* 5:15 και στο *GM* 5:395-411.

[54] *FW* 3:593: «"Γνωρίζουμε" (ή πιστεύουμε ή φανταζόμαστε) όσα μπορεί να είναι *χρήσιμα* για τα συμφέροντα της ανθρώπινης αγέλης, του είδους· και ακόμη κι αυτό που ονομάζουμε εδώ "χρησιμότητα" είναι τελικά μία απλή πεποίθηση, κάτι φανταστικό, ίσως μάλιστα να πρόκειται για εκείνη ακριβώς την πιο καταστροφική ηλιθιότητα λόγω της οποίας θα εξαφανιστούμε κάποια μέρα». Το απόσπασμα αυτό δείχνει καθαρά ότι εάν ο Nietzsche εδώ προτείνει κάποια θεωρία, είναι μια θεωρία ως προς το γιατί έχουμε την τάση να αποδεχόμαστε ορισμένες πεποιθήσεις ως αληθείς. Όμως, το γεγονός ότι η υπόθεσή μας (ότι είναι χρήσιμες) μπορεί να είναι τόσο εσφαλμένη δείχνει ότι η θεωρία δεν μπορεί να εξηγήσει για ποιο λόγο μία πεποίθηση που συμβαίνει να είναι αληθής είναι πράγματι έτσι.

[55] *N* 13:446-47: «Πώς αποδεικνύεται η αλήθεια; Μέσα από την αίσθηση της αύξησης της δύναμης ... με τη χρησιμότητα –με την αναγκαιότητα– κοντολογίς, με τα πλεονεκτήματα (δηλαδή, τις προϋποθέσεις όσον αφορά το τι *όφειλε* να είναι η αλήθεια για να μπορούμε να την αναγνωρίζουμε). Αυτό όμως είναι προκατάληψη: είναι σημάδι ότι η αλήθεια δεν σχετίζεται καθόλου με όλα αυτά».

[56] Ο όρος χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον Peter Geach, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Σωκράτης υπέπεσε σε αυτή την πλάνη, στο άρθρο του «Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary», *Monist* 50 (1966): 369-82. Για περαιτέρω ανάλυση του θέματος βλ. John Beversluis, «Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?», *American Philosophical Quarterly* 24 (1987): 211-23, και το άρθρο μου «Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues», *Review of Metaphysics* 29 (1975): 287-306.

[57] Στο άρθρο «The Folly of Trying to Define Truth» (*Journal of Philosophy* 93 [1996]: 263-87), ο Donald Davidson υποστηρίζει, ξεκινώντας με έναν παραλληλισμό ανάμεσα στις σύγχρονες προσπάθειες ορισμού της αλήθειας και στην προσπάθεια του Πλάτωνα να δώσει τους ορισμούς των αρετών (και της γνώσης στον *Θεαίτητο*), ότι η αλήθεια είναι «μη ορίσιμη έννοια. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι εμείς δεν μπορούμε να πούμε τίποτα που να την αποκαλύπτει: μπορούμε να κάνουμε κάτι τέτοιο, συνδέοντάς την με άλλες έννοιες όπως είναι η πεποίθηση, η επιθυμία, το αίτιο και η δράση. Η μη ορισιμότητα της αλήθειας δεν συνεπάγεται το μυστηριώδες, αμφίσημο ή αναξιόπιστο της έννοιας» (σ. 265). Αυτήν τη θέση, σε γενικές γραμμές, αποδίδω εδώ στον Nietzsche.

[58] Danto, *Nietzsche as Philosopher*, σ. 80. Αυτή η ένσταση είναι πολύ συνηθισμένη. Προσπάθησα να αναφερθώ σε αυτήν στο *Nietzsche: Life as Literature*, σσ. 65-67.

[59] Φυσικά, μπορώ να προσποιούμαι ότι το πιστεύω, ή να ενεργώ σαν να το πιστεύω, για συγκεκριμένους λόγους. Εκείνο που δεν μπορώ να κάνω είναι να πιστεύω πραγματικά κάτι γνωρίζοντας ότι είναι ψευδές. Μπορώ επίσης να έχω μια ορισμένη άποψη, παρ' ότι γνωρίζω ότι αυτό δεν είναι προς το συμφέρον μου. Αλλά δεν μπορώ να αποφασίσω ότι η άποψη αυτή είναι ψευδής, επειδή δεν είναι προς το συμφέρον μου.

[60] Υπάρχει μία μόνιμη σύγχυση μεταξύ προοπτικισμού και σχετικισμού και εκεί οφείλεται η πεποίθηση ότι ο προοπτικισμός, όπως και ο σχετικισμός, υπονομεύει την ίδια του την αλήθεια.

[61] Εκείνο που ο Nietzsche ονομάζει «μηδενισμό», η βεβαιότητα ότι δεν υπάρχουν καθόλου αξίες και ότι όλες οι ενέργειές μας είτε είναι αυθαίρετες είτε δεν αξίζει καν να υλοποιηθούν, προκύπτει από τη συνειδητοποίηση ότι δεν υπάρχουν οι αντικειμενικές αξίες που θέτει ο Χριστιανισμός και εγγυάται ο Θεός. «Ο θάνατος του Θεού» αφήνει έναν κενό χώρο εκεί όπου προηγουμένως εθεωρείτο ότι υπήρχαν οι ασφαλείς αξίες. Δύο μπορεί να είναι οι αντιδράσεις απέναντι σε αυτήν τη συνειδητοποίηση. Μπορεί κανείς να θεωρήσει ότι τώρα είναι ευκαιρία να δημιουργηθούν νέες αξίες ή να θεωρήσει ότι δεν υπάρχουν καθόλου αξίες (εάν εξακολουθεί να έχει ανάγκη από αξίες που του προσφέρονται ανεξάρτητα από τον ίδιο). Οι απόψεις του Nietzsche πάνω σε αυτά τα θέματα είναι σύνθετες, και δεν είναι δυνατόν να τις εξετάσουμε στο παρόν κείμενο. Αξίζει, ωστόσο, να επισημάνουμε ότι μια παρόμοια ιδέα είχε και ο Montaigne: «Γιατί το κοινό, μη έχοντας την ικανότητα να κρίνει τα πράγματα καθαυτά κι επειδή αφήνεται να παρασύρεται από την τύχη και τα φαινόμενα, όταν πια του έβαλες στο χέρι την τόλμη να περιφρονεί και να ελέγχει τις δοξασίες που είχε σε ύψιστο σέβας (όπως είναι εκείνες που αφορούν τη σωτηρία του) και το έβαλες ν' αμφιβάλλει και να καλοζυγιάζει ορισμένα άρθρα της θρησκείας

του, αμέσως μετά ρίχνει εύκολα σε παρόμοια αβεβαιότητα όλα τ' άλλα μέρη της πίστης του (που δεν είχαν περισσότερη υπεροχή ή γερότατα θεμέλια εντός του από εκείνα που του ταρακούνησες)...» («Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν», σ. 439· II.138). Ο Montaigne επίσημα αποδοκιμάζει τον «μιαρό αθεϊσμό», που αποτελεί δέλεαρ, όπως αναλύεται στο παραπάνω απόσπασμα, και τον αποδίδει στην ανοησία του «κοινού». Όμως, το φαινόμενο που περιγράφει είναι εκείνο ακριβώς που εννοεί ο Nietzsche όταν μιλάει για «το θάνατο του Θεού». Και εκεί που ο Montaigne διακρίνει ανοησία, ο Nietzsche, με χαρακτηριστικό γι' αυτόν τρόπο, βλέπει αδυναμία.

[62] Η αλήθεια αντλεί την απροϋπόθετη αξία της, σύμφωνα με το *FW* σ. 344, όχι εξαιτίας υπολογισμών της φρόνησης με αποτέλεσμα να είναι πάντοτε κακό να εξαπατάται κανείς, κάτι που σαφώς είναι εσφαλμένο, αλλά, όπως υποστηρίζει ο Nietzsche, από την *ηθική* δέσμευση «δεν θα εξαπατήσω, ούτε καν τον εαυτό μου». Δεδομένου δε ότι η ζωή στοχεύει «στο φαίνεσθαι, που σημαίνει λάθος, εξαπάτηση, μίμηση, πλάνη, αυταπάτη ... εάν δούμε το ζήτημα από μία γενναιόδωρη σκοπιά, μια τέτοια απόφαση θα μπορούσε να είναι δονκιχωτισμός, ένας μείζονος σημασίας και ελαφρώς τρελός ενθουσιασμός· θα μπορούσε, ωστόσο, να είναι και κάτι πιο σοβαρό, δηλαδή, μία αρχή καταστροφική και εχθρική προς τη ζωή». Οι προσπάθειές μας να διαφοροποιηθούμε από την υπόλοιπη φύση, σύμφωνα με τον Nietzsche, είναι καταδικασμένες να αποτύχουν. Αλλά δημιουργώντας την ιδέα ότι είμαστε όντα ριζικά διαφορετικά από οποιοδήποτε άλλο, η ηθική είναι «εχθρική προς τη ζωή», σύμφωνα με τον Nietzsche.

[63] Αυτή είναι η άποψη της Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, σσ. 160, 162, και του Arthur Danto, «Some Remarks on *The Genealogy of Morals*», στο Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins (επιμ.), *Reading Nietzsche* (New York: Oxford University Press, 1988), σσ. 13-28.

[64] Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, σ. 163.

[65] Στο ίδιο, σ. 202.

[66] Βλ. *N* σ. 441· παρατίθεται στη σσ. 205-6.

[67] Στο *JGB* 5:144-45, ο Nietzsche έχει ήδη απορρίψει τον Kant και τον Hegel, τους οποίους αναφέρει υποτιμητικά ως «εργάτες της φιλοσοφίας», οι οποίοι δεν είναι σε θέση να δημιουργήσουν νέες αξίες και περιεχόμενο κωδικοποιώντας τις αξίες που υπήρχαν ήδη στον κόσμο τους.

[68] Για λεπτομερέστερη ανάλυση του αποσπάσματος και των πολλών ζητημάτων που εγείρει βλ. το άρθρο μου «Who Are "the Philosophers of the Future"?: A Reading of *Beyond Good and Evil*», στο Solomon and Higgins (επιμ.), *Reading Nietzsche*, σσ. 46-67.

[69] Ο Ahern, *Nietzsche as Cultural Physician*, κεφ. 3, έχει ένα ενδιαφέρον επιχείρημα που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι είναι δυνατόν ο Nietzsche να αναγνωρίζει τον Σωκράτη ως μεγάλο φιλόσοφο αλλά ωστόσο να τον απορρίπτει εξαιτίας της «παρακμής» του. Σύμφωνα με τον Ahern «σε έναν υγιή οργανισμό, η συνδυασμένη ισχύς των ορμών του τιθασεύεται όσο αναπτύσσεται. Όταν έχουμε παρακμή, όμως, η κατάσταση αντιστρέφεται: το ένστικτο της συντήρησης κυριαρχεί [και τα πάντα λειτουργούν] προς όφελος της σταθερότητας» (σ. 63). Η απόλυτη σταθερότητα είναι ο ορισμός του ίδιου του θανάτου, σύμφωνα με τον Ahern, και γι' αυτό κατηγορεί

τον Σωκράτη ότι οδήγησε τον ελληνικό πολιτισμό στον «εναγκαλισμό του θανάτου» (σ. 61). Ο Σωκράτης, ωστόσο, υπήρξε σπουδαία φυσιογνωμία επειδή «αποκάλυψε ότι ο φιλόσοφος είναι γιατρός του πολιτισμού – αυτό είναι το αληθινό του καθήκον. Όμως αυτό το μεγάλο πρότυπο του φιλοσόφου για τις επόμενες χιλιετίες προήγαγε αναγκαστικά την ασθένεια που ο ίδιος πίστευε ότι καταπολεμούσε» (σ. 76). Και ο Ahern καταλήγει λέγοντας ότι ο Σωκράτης «αποδεικνύει ότι υπάρχουν φορές όπου ο γιατρός, όταν αντιμετωπίζει την αρρώστια, ως μόνη "θεραπεία" έχει τη θανατηφόρο ένεση» (σσ. 77-78). Πρόκειται για μια ερμηνεία ελκυστική από διάφορες απόψεις, και προσωπικά συμφωνώ με πολλές από τις ιδέες του Ahern. Ωστόσο, εξακολουθώ να έχω σοβαρές αμφιβολίες ως προς το κατά πόσον ο Nietzsche εξακολουθούσε να πιστεύει ότι οι φιλόσοφοι έχουν καθήκον να είναι «γιατροί του πολιτισμού» με την έννοια ότι προσφέρουν ένα σύνολο απόψεων και αξιών –μία «θεραπεία»– για τον πολιτισμό τους συνολικά. Η δική μου θέση είναι ότι ο Nietzsche υποχώρησε σε μία πολύ πιο ατομικιστική θέση στα μεταγενέστερα έργα του θεωρώντας ότι καθήκον του είναι η διαμόρφωση του δικού του τρόπου ζωής – ενός τρόπου που μπορεί να είναι ή (πιθανόν) και να μην είναι ο προσφορότερος για τον υπόλοιπο κόσμο.

70 Ξενοφών, *Συμπ.* 5.5.

71 Για λεπτομερή περιγραφή των μέσων στα οποία κατέφυγε ο Nietzsche για το σκοπό αυτό, βλ. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, κεφ. 1.

72 Ο πρώτος όρος είναι του Walter Kaufmann από το *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4η έκδ. (Princeton: Princeton University Press, 1974), σ. 391. Ο δεύτερος είναι του Werner Dannhauser από το *Nietzsche's View of Socrates* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), σ. 272. Παρά τις διαφωνίες μου με την καταληκτική άποψη του Dannhauser, θεωρώ ότι το βιβλίο του είναι πολύ χρήσιμο για την επισήμανση και την ανάλυση της «ανακωχής» μεταξύ Nietzsche και Σωκράτη στα έργα της μέσης νιτσεϊκής περιόδου.

73 Η πραγμάτευση του ζητήματος Σωκράτη και Nietzsche που επιχειρώ εδώ δεν είναι, φυσικά, ολοκληρωμένη. Η πλέον εξαντλητική, σχεδόν εγκυκλοπαιδική διερεύνηση του θέματος, καθώς και εκτεταμένη βιβλιογραφία, υπάρχει στο Hermann-Josef Schmidt, *Nietzsche und Sokrates: Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild* (Meisenheim: Hain, 1969).

74 Ο Nietzsche το αναφέρει αυτό σε μία αδημοσίευτη σημείωσή του (II: 440). Ισχυρίζεται ότι η μαγεία του Σωκράτη συνίστατο στο ότι είχε «μία ψυχή, και άλλη μία πίσω απ' αυτήν, κι ακόμα μία πιο πίσω». Ο Ξενοφών, λέει, «πέφτει να κοιμηθεί» στην πρώτη ψυχή του Σωκράτη, ο Πλάτων στη δεύτερη, και στην τρίτη και πάλι ο Πλάτων, αλλά με τη δική του δεύτερη ψυχή.

75 *S* 2:591-92. Και συνεχίζει το κείμενο ως εξής: «Ο Σωκράτης υπερέχει του ιδρυτή του Χριστιανισμού κατά το ότι μπορούσε να είναι σοβαρός με τρόπο χαρωπό και να κατέχει εκείνη τη σοφία τη γεμάτη κατεργαριά, που αποτελεί την πιο εκλεπτυσμένη κατάσταση της ανθρώπινης ψυχής. Και διέθετε, επίσης, την πιο εκλεπτυσμένη διάνοια». Ο Nietzsche, που γράφει εδώ ότι ο Σωκράτης διέθετε «die frönliche Art des Ernstes», ίσως να θυμόταν ότι ο Montaigne απέδιδε κάποτε στον Σωκράτη «μια χαρωπή και κοινωνική σοφία» (σ. 844· III.81).

6

[1] Βλ. Glenn W. Most, «A Cock for Asclepius», *Classical Quarterly* 43 (1993): 96-111, το οποίο αναλύω λεπτομερώς παρακάτω.

[2] Ο Foucault πέθανε στις 21 Ιουνίου 1984. Έδωσε ορισμένες διαλέξεις για τον Σωκράτη και τους Κυνικούς στο Collège de France μεταξύ 29 Φεβρουαρίου και 28 Μαρτίου 1984. Ήταν και οι τελευταίες διαλέξεις του. Για περισσότερες πληροφορίες βλ. την ακόλουθη σημείωση.

[3] Michel Foucault, Διάλεξη στο Collège de France, 15 Φεβρουαρίου 1984, σ. 40. Η διάλεξη αναφέρεται στην *Απολογία*, τον *Κρίτωνα* και τον *Φαίδωνα*. Στις 22 Φεβρουαρίου 1984, ο Foucault έδωσε διάλεξη για τον *Λάχη*. Η πρώτη, στην οποία εφεξής θα αναφέρομαι μόνο με αριθμό σελίδας, είναι το κυρίως κείμενο, που θα μας απασχολήσει στο παρόν κεφάλαιο. Οι αναφορές στη δεύτερη διάλεξη θα δίνονται με αριθμό σελίδας του οποίου θα προηγείται ο λατινικός αριθμός II. Οι διαλέξεις δεν έχουν δημοσιευτεί ακόμη, και είμαι ευγνώμων στον James Miller, ο οποίος μου διέθεσε το δακτυλογραφημένο κείμενο από τις πρωτότυπες μαγνητοταινίες. Έχω προχωρήσει σε μία πρόχειρη μετάφραση αποσπασμάτων από αυτές τις δύο διαλέξεις. Μία γενική αποτίμηση των διαλέξεων υπάρχει στο Thomas Flynn, «Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France», στο James Bernauer and David Rasmussen (επιμ.), *The Final Foucault* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), σσ. 102-18. Βλ. επίσης Gary Alan Scott, «Games of Truth: Foucault's Analysis of the Transformation of Political to Ethical *Parrhêsia* and the Disagreement between Socrates and Alcibiades over Truth-telling», δακτυλόγραφο (Τμήμα Φιλοσοφίας, Whittier College, 1996).

[4] Βλ. George Dumézil, *«...Le Moyne noir et gris dedans Varennes»: Sotie nostradamique suivie d'un divertissement sur les dernieres paroles de Socrate* (Paris: Gallimard, 1984). Ο Dumézil αναλύει το σημείο αυτό του πλατωνικού κειμένου στη σ. 140.

[5] Ο Foucault ορθά απορρίπτει (σ. 54-55) την εικασία του Urlich von Wilamowitz-Moellendorff (στο έργο του *Platon*, 2η έκδ., 2 τόμ. [Βερολίνο, Weidmann, 1920], 1:178 σημ. 1) ότι ο Σωκράτης αναφέρεται σε κάποια ασθένεια ίσως της Ξανθίππης, ίσως κάποιου από τα παιδιά του, κάτι που είχε ξεχάσει να αναφέρει όσο η οικογένειά του βρισκόταν ακόμη εκεί. Ο Foucault θεωρεί ότι ο Wilamowitz πιστεύει πως ο Σωκράτης αναφέρεται σε κάποια προηγούμενη δική του ασθένεια, ωστόσο η υπόθεση του Wilamowitz είναι αδύναμη από κάθε άποψη: δεν είναι εύκολο να πειστεί κανείς, από δραματουργική άποψη, ότι ο Σωκράτης δεν θυμάται ποιο είναι εκείνο το τελευταίο πράγμα που τον απασχολεί πριν από το θάνατό του· γι' αυτό είναι εξαιρετικά δύσκολο να σταθεί αυτή η ερμηνεία.

[6] Βλ. *FW* 340: 3:569: «O Kriton, ich bin dem Asklepios einen Hahn schuldig». Η απόδοση στο δοκίμιο «Το σωκρατικό πρόβλημα» είναι παρόμοια: «Ich bin dem Heilande Asklepios einen Hahn schuldig» (Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 τόμ., Giorgio Colli και Mazzino Montinari (επιμ.) [Berlin: De Gruyter, 1980], 6:67).

[7] Πλάτων, *Κρτ.* 47a6-48a1. Η θέση είναι σαφής, αν και η λέξη *ψυχή* δεν αναφέρεται σε αυτό το απόσπασμα.

[8] Βλ. Πλάτων, *Νόμοι*, 720d, όπου η λέξη αναφέρεται ρητά στη φροντίδα των ασθένων (*οἱ κάμνοντες*) και Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρ. Ὑποτ.* 2.240. Άλλες ιατρικές χρήσεις της λέξης υπάρχουν, παραδείγματος χάριν, στο *Περὶ τέχνης ἰατρικῆς*, 9.3, όπου λέγεται ότι άτομα με συγκεκριμένα συμπτώματα πρέπει να φροντίσουν τον εαυτό τους· στο *Περὶ ἄρθρων*, 11, 61 αναφέρεται η φροντίδα (*ἐπιμέλεια*) των πληγών· ο Vectiarius, 21.72, γράφει ότι οι ασθενείς βελτιώνονται εάν τους φροντίζουν (*ἐπιμέλεια*).

[9] Σε μία εκτενή προσπάθεια να δοθεί μια ριζικά νέα ερμηνεία στα τελευταία λόγια του Σωκράτη προχώρησε πρόσφατα ο Most στο άρθρο του «A Cock for Asclepius». Ο Most κάνει μία εξαντλητική επισκόπηση της δευτερογενούς βιβλιογραφίας για το θέμα αυτό και το άρθρο του είναι πολύτιμο. Ο Most διαφωνεί με όλες τις προηγούμενες ερμηνείες των τελευταίων λόγων του Σωκράτη, περιλαμβανομένης και της νιτσεϊκής προσέγγισης, την οποία υιοθετώ στο παρόν βιβλίο. Η δική του θετική πρόταση είναι ότι ο Σωκράτης, σε μια στιγμή διαισθητικής έκλαμψης λίγο πριν από το θάνατό του, συνειδητοποιεί ότι ο Πλάτων, ο οποίος είχε τονίσει στην αφήγησή του ότι δεν μπορούσε να παρευρεθεί στην τελευταία μέρα του Σωκράτη επειδή ήταν άρρωστος (*Φαίδ.* 59b10), θεραπεύτηκε από την ασθένεια που τον κρατούσε σπίτι. Ο Σωκράτης, λοιπόν, ζητάει τη θυσία για λογαριασμό του Πλάτωνα!

Τα επιχειρήματα του Most κατά της παραδοσιακής άποψης διαιρούνται σε τρεις ομάδες. Η πρώτη ομάδα αποτελείται από τέσσερις θέσεις (σσ. 101-2). Πρώτον, ο Most βεβαιώνει ότι πουθενά στον *Φαίδωνα* δεν ισχυρίζεται ο Πλάτων ότι η ζωή είναι ασθένεια ή ότι ο θάνατος είναι η θεραπεία της. Όμως, όπως είδαμε, ο Πλάτων όντως γράφει, δύο φορές, ότι η φιλοσοφία είναι προετοιμασία για το θάνατο και ότι η *ἀρετὴ* των «εραστών του σώματος» δεν έχει τίποτα το «υγιές». Δεύτερον, σύμφωνα με τον Most, η ιδέα του Πλάτωνα (67a2-6, 83d7-10) ότι δεν θα έπρεπε να «είμαστε πλήρεις» (*ἀναπίμπλασθαι*) σώματος, αλλά να παραμένουμε «*καθαροὶ*» από αυτό δείχνει ότι η σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος δεν είναι ιατρική, αλλά θρησκευτική· η μεταφορά δεν αναφέρεται στη μόλυνση, αλλά στην πρόσμειξη. Ωστόσο, είναι γνωστό ότι το λεξιλόγιο της ιατρικής και της θρησκείας συχνά συγχωνεύεται, ιδιαίτερα σε σχέση με την έννοια της *καθάρσεως*, όπως πολύ καλά δείχνουν οι διαμάχες που αφορούν την ερμηνεία του όρου στην *Ποιητικὴ* του Αριστοτέλη, οι οποίες είναι τόσο γνωστές ώστε δεν χρειάζεται να τις επαναλάβω εδώ. Ακόμη, η αντίθεση που επικαλείται ο Most στη σημ. 32 μεταξύ του *ἀναπεπλημένος* και του *μεμολυσμένος* διατηρεί την ίδια ακριβώς αμφισημία. Τρίτον, υποστηρίζει ο Most, ο Πλάτων δεν χρησιμοποιεί ποτέ μία μεταφορά από το χώρο της ιατρικής για τη σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος. Όμως, η μεταφορά *σώματος/σήματος*, την οποία συζητήσαμε στο κείμενο προηγουμένως, δείχνει ότι αυτό δεν ισχύει. Τέταρτον, επισημαίνει ο Most, δεν υπάρχουν άλλες παράλληλες περιπτώσεις στην κλασική ελληνική γραμματολογία, όπου να εκφράζεται η ιδέα ότι η ζωή είναι ασθένεια. Ωστόσο, αυτό ακριβώς πιστοποιεί τη ριζοσπαστική φύση της μεταφοράς του Πλάτωνα και το πόσο δύσκολο είναι να γίνει αποδεκτή μία τέτοια ενοχλητική απόκοσμη άποψη.

Το δεύτερο επιχείρημα του Most (σ. 103) είναι ότι ο Σωκράτης αποδίδει στον Κέβη την άποψη ότι η ζωή είναι ασθένεια, ενώ ο ίδιος την απορρίπτει. Όμως, παρ'

όλο που μέρος της άποψης, που αποδίδει ο Σωκράτης στον Κέβη είναι όντως η ιδέα ότι η ζωή είναι ασθένεια, εξακολουθεί να υπάρχει τεράστια διαφορά. Διότι ο Σωκράτης λέει ότι ο Κέβης, ο οποίος αρνείται την αθανασία της ψυχής, πιστεύει ότι η ζωή είναι η αρχή της καταστροφής της ψυχής, που ολοκληρώνεται με το θάνατο, όπως και η ασθένεια είναι η αρχή της καταστροφής του σώματος. Όμως ο ίδιος ο Σωκράτης, που πιστεύει στην αθανασία της ψυχής, θεωρεί τη ζωή ασθένεια, που επιδέχεται θεραπεία. Εκείνο το οποίο απορρίπτει δεν είναι η άποψη του Κέβη ότι η ζωή είναι ασθένεια, αλλά ότι δεν μπορεί να θεραπευτεί και ότι η ψυχή καταστρέφεται με το θάνατο.

Τρίτον, ο Most υποστηρίζει (σσ. 103-4) ότι το ρήμα *οφείλειν* δηλώνει, γενικά, προγενέστερες και όχι επικείμενες υποχρεώσεις. Ο Σωκράτης, λοιπόν, όταν λέει ότι «χρωστάμε στον Ασκληπιό ένα πετεινάρι» πρέπει να αναφέρεται σε μία ασθένεια που έχει ήδη θεραπευτεί, όπως του Πλάτωνα, και όχι στη δική του υποτιθέμενη απελευθέρωση από το σώμα. Αλλά ο θάνατος του Σωκράτη, από τη στιγμή που έχει πάρει το δηλητήριο, είναι *fait accompli* [γεγονός (Σ.τ.Μ.)], και ακόμη κι αν η έννοια του *οφείλειν* ήταν τόσο σαφής όσο υποστηρίζει ο Most δεν εξυπακούεται ότι ο επικείμενος θάνατος του Σωκράτη, που είναι βέβαιος, δεν συνιστά ένα χρέος που έχει ήδη προκύψει. Επιπλέον, σύμφωνα με τον Most, «εάν ο θεός είχε βοηθήσει ή όχι τον Σωκράτη τη στιγμή του θανάτου του θα μπορούσε να γίνει γνωστό μετά το θάνατο του Σωκράτη – το να εκφράζει ευχαριστίες εκ των προτέρων θα ήταν δείγμα αυθάδειας, αν όχι ασέβειας» (σ. 104). Ωστόσο, συνολικά η φιλοσοφική θέση του διαλόγου ήταν να αποδείξει ότι ο θάνατος είναι ένα όφελος, μια απελευθέρωση, μια μετάβαση σε έναν καλύτερο τόπο για την οποία ο Σωκράτης, εάν οι αποδείξεις του είναι σωστές, νιώθει απόλυτη ευγνωμοσύνη αυτήν τη στιγμή.

Ο Most υποστηρίζει, επίσης, (σσ. 105-6), όπως ο Dumézil (αν και ανεξάρτητα από αυτόν) ότι το «οφείλουμε» καθώς και τα άλλα δύο ρήματα στην τελευταία πρόταση του Σωκράτη δείχνουν ότι πρέπει να εκλάβουμε τα λόγια του στην κυριολεξία στον πληθυντικό αριθμό, άρα αναφερόμενα όχι σε ένα προσωπικό χρέος, αλλά σε ένα χρέος που προέκυψε συνολικά για την ομάδα που είναι μαζεμένη γύρω του. Ωστόσο, εκτός από τα επιχειρήματα τα οποία επικαλέστηκα στο κυρίως κείμενο, είναι σημαντικό να επισημάνω ότι στον *Φαίδρο* ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τον πληθυντικό *είς ἡμετέραν δύναμιν* (257a3) για να αναφερθεί στον εαυτό του *σε αντιδιαστολή με τον Φαίδρο* – κι αυτό δείχνει ότι η ύπαρξη του πληθυντικού δεν αρκεί από μόνη της για να δείξει ότι αναφερόμαστε σε δύο ή περισσότερους ανθρώπους. Πιστεύω, πάντως, ότι σε κάθε περίπτωση ο Σωκράτης μπορεί σίγουρα να ζητήσει από όλους τους φίλους του να κάνουν θυσία από κοινού για λογαριασμό του, ακόμη και να θεωρήσουν ότι το χρέος προς τον Ασκληπιό είναι συλλογικό: γιατί, όπως άρεσε στον Πλάτωνα να λέει, *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* (*Φδρ.* 279c6-7).

Από θετική πλευρά, ο Most υποστηρίζει ότι οι Έλληνες συχνά πίστευαν πως εκείνοι που πλησιάζουν το θάνατο αποκτούσαν μαντικές ικανότητες. Αλλά οι παράλληλες αναφορές στα πλατωνικά κείμενα που παραθέτει όσον αφορά τον Σωκράτη δεν είναι πειστικές (σσ. 108-9). Στην *Απολογία* 39c1-d8, αφού έχει καταδικαστεί σε θάνατο ο Σωκράτης, ισχυρίζεται ότι μπορεί να προφητέψει (*χρησμῳδεῖν*) πως οι Αθηναίοι θα τιμωρηθούν σκληρά για την απόφασή τους. Αλλά σύμφωνα με

τους όρους του ίδιου του Most, είναι πολύ νωρίς ακόμη για να έχει αποκτήσει ο Σωκράτης μαντικές δυνάμεις: το επιχείρημα του Most στηρίζεται βασικά στην ιδέα ότι ο Σωκράτης μπορεί να συνειδητοποίησε πως ο Πλάτων θεραπεύτηκε μόνο αφού πήρε το κώνειο και βρέθηκε «στο κατώφλι του θανάτου» (σ. 108). Ο άλλος παραλληλισμός αφορά την ομοιότητα του Σωκράτη με τους κύκνους του Απόλλωνα, που τραγουδούν χαρούμενα όταν προαισθάνονται το θάνατό τους (*Φαίδ.* 85d4-7). Ο κύκνος, όμως, αποκτά μαντικές ικανότητες μόνον όσον αφορά το δικό του θάνατο και όχι την υγεία ή την ασθένεια των άλλων. Επιπλέον, η παραδοσιακή άποψη ερμηνεύει αυτό το απόσπασμα χωρίς κανένα πρόβλημα: ο τελευταίος λόγος του Σωκράτη, σε ολόκληρο το διάλογο, είναι από μόνος του, όπως το τραγούδι του κύκνου, μία ακραία εκδήλωση χαράς· αυτό ακριβώς υποδηλώνει η απόκοσμη ερμηνεία των τελευταίων του λόγων.

Για όλους αυτούς τους λόγους, δεν μπορώ τελικά να αποδεχτώ την ερμηνεία του Most. Ωστόσο, αξίζει να συμβουλευτεί κανείς το άρθρο του, ιδιαίτερα για την εξαντλητική βιβλιογραφική έρευνα πάνω στο εν λόγω θέμα.

[10] Η άποψη του Πλάτωνα ότι το *εὖ ζῆν* περιλαμβάνει τον ασκητικό αποχωρισμό από το σώμα και ότι ένας τέτοιος αποχωρισμός είναι μία πρώιμη μορφή θανάτου αποτελεί τη βάση πολλών απόψεων του Nietzsche, που αφορούν τη σύνδεση μεταξύ Σωκράτη, ηθικής και «της βούλησης για θάνατο» στο προηγούμενο κεφάλαιο.

[11] Ο Σωκράτης λέει «θα είχα καταστραφεί εδώ και πολύ καιρό και δεν θα ήμουν σε θέση να ωφελήσω ούτε εσάς ούτε τον εαυτό μου» (*πάλαι ἂν ἀπολώλη καὶ οὔτ' ἂν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' ἂν ἐμαυτόν*, 31d8-9). Θεωρώ σημαντικό ότι περιλαμβάνεται η φράση που αναφέρεται στον εαυτό του, εφ' όσον έρχεται να στηρίξει την ατομικιστική ανάγνωση του Σωκράτη που προσπαθώ να αναπτύξω εδώ. Ο Foucault, που προτείνει μια ανάγνωση του Σωκράτη περισσότερο προσανατολισμένη στους άλλους από ό,τι η δική μου, έχει την τάση να υποβαθμίζει παρόμοιες αναφορές.

[12] Ο Nietzsche, επίσης, έβλεπε τη «θεϊκή αποστολή» του Σωκράτη (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 2:584-85) αλλά ήταν πολύ λιγότερο βέβαιος από τον Foucault για το πόσο σοβαρά θα έπρεπε να πάρουμε την περιγραφή του ίδιου του του εαυτού από τον Σωκράτη.

[13] Εκτός από τις διαλέξεις του για τον Σωκράτη και τους Κυνικούς στο Collège de France, ο Foucault παρέδωσε και μία σειρά μαθημάτων στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνιας, στο Μπέρκλεϋ, το φθινόπωρο του 1983, με τίτλο *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhêsia*. Τα μαθήματα αυτά μαγνητοφώνησε και στη συνέχεια κατέγραψε ο Joseph Pearson, στον οποίο είμαι ιδιαίτερα ευγνώμων που τα έθεσε στη διάθεσή μου.

[14] Βλ. τα δοκίμια του Pierre Hadot που δημοσιεύτηκαν με τίτλο *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Michael Chase (μτφ.) (Oxford: Blackwell, 1995), καθώς και το πρόσφατο έργο του *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995).

[15] Βλ. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, σ. 18, στο οποίο νομίζω ότι υπερτονίζεται η επικράτηση των σχολών, ιδιαίτερα στις απαρχές της φιλοσοφίας, κατά τα τέλη του πέμπτου π.Χ. αιώνα, καθώς και το «Forms of Life and Forms of Discourse» στο *Philosophy as a Way of Life*, σ. 59.

16 Βλ. Πλάτων, *Λάχ.* 178a5, 179c1, 189a1, και Foucault, II.10-11, 28-29. Βλ. επίσης Foucault, *Discourse and Truth*, σ. 57.

17 Για τον *Ίωνα* 6λ. Foucault, *Discourse and Truth*, σσ. 18-34.

18 Αν και συμφωνώ με τον Foucault ότι ο Σωκράτης αντιτίθεται στο χρησμό και ότι φτάνει στο σημείο να πει ότι σκοπεύει να τον ελέγξει (6λ. 21c1-2: «Αν ήταν να το κάνω, θα ασκούσα τώρα έλεγχο [*ἐλέγξων*] στο χρησμό και θα απαντούσα: "Αυτός εδώ ο άνθρωπος είναι σοφότερος από εμένα, παρ' όλο που είπες ότι εγώ ήμουν ο πιο σοφός"»), δεν είμαι 6έβαιος ότι η αντίδραση του Σωκράτη αποσυνδέεται πλήρως από μια προσπάθεια ερμηνείας – μία έννοια απέναντι στην οποία ο Foucault υπήρξε καχύποπτος σε όλη του τη ζωή. Διότι, κατά τρόπο όχι εντελώς σύμφωνο με το απόσπασμα το οποίο παρέθεσα, η πρώτη του αντίδραση απέναντι στο χρησμό ήταν να ρωτήσει: «Τι λέει ο θεός; Τι υπαινίσσεται; ... Σίγουρα δεν μπορεί να λέει ψέματα, γιατί αυτό δεν θα ήταν σωστό» (21b3-7). Οι ερωτήσεις αυτές δηλώνουν ότι ο Σωκράτης στην πραγματικότητα προσπαθεί να καταλάβει τι σημαίνει ο χρησμός. Η αντίδρασή του δεν είναι η τυπική παραδοσιακή αντίδραση σε ένα χρησμό, επειδή μοιάζει τουλάχιστον να διαισθάνεται το ενδεχόμενο ο θεός να κάνει λάθος.

Σε αυτό το πλαίσιο, ένα απόσπασμα από τον Nietzsche, το οποίο πιθανόν να γνώριζε ο Foucault, είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον: «*Θεϊκοί απεσταλμένοι. – Και ο Σωκράτης αισθάνεται ότι έχει μία θεϊκή αποστολή: όμως ακόμη κι εδώ διακρίνεται κι εγώ δεν ξέρω ποια νότα αττικής ειρωνείας και αίσθησης του χιούμορ, που 6ελτιώνει αυτή την ατυχή και υπερβολική σκέψη. Μιλάει γι' αυτό το ζήτημα χωρίς τον απαιτούμενο ιερό σεβασμό: οι εικόνες που χρησιμοποιεί, το ηνίο και το άλογο, είναι απλές και καθόλου θρησκευτικές, και το πραγματικά θρησκευτικό καθήκον το οποίο αισθάνεται ότι καλείται να αναλάβει, δηλαδή το να δοκιμάσει το θεό με χίλιους τρόπους για να δει εάν του είπε την αλήθεια, μας δίνει το δικαίωμα να φανταστούμε ότι εδώ ο ιεραπόστολος πλησιάζει το θεό του με μία τολμηρή και ειλικρινή συμπεριφορά. Το γεγονός ότι θέτει το θεό σε δοκιμασία είναι ένας από τους λεπτότερους συμβιβασμούς μεταξύ ευσέβειας και ελευθερίας του πνεύματος που έχει ποτέ επινοήσει άνθρωπος. – Σήμερα δεν έχουμε πλέον ανάγκη ούτε καν από αυτόν το συμβιβασμό*» (*S* 2:584-85).

19 Foucault, σσ. 23-24. Βλ. επίσης II.51-52 και *Discourse and Truth*, σσ. 62-63.

20 Βλ., ωστόσο, W. R. Connor, «The Other 399: Religion and the Trial of Socrates», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 58 (1991): Συμπλήρωμα, σσ. 49-56. Ο Connor υποστηρίζει ότι υπάρχουν στοιχεία που δηλώνουν ότι οι δίκες για θρησκευτικούς λόγους (όπως ήταν επίσημα η δίκη του Σωκράτη) ήταν συχνές εκείνη την περίοδο και ότι η θρησκευτική πρακτική του Σωκράτη (χωρίς αναφορά στον έλεγχο) πιθανόν να ήταν αρκετά ασυνήθιστη για να τον φέρει μέχρι το δικαστήριο. Φυσικά, ο Πλάτων θα μπορούσε να έχει χρησιμοποιήσει για τους δικούς του σκοπούς τη δίκη του Σωκράτη, ανεξάρτητα από τους λόγους για τους οποίους έγινε. Βλ. επίσης, M. F. Burnyeat, «The Impiety of Socrates», *Ancient Philosophy* 27 (1997): 1-12.

21 Ο Foucault (σσ. 7-8, 27) αντιδιαστέλλει τον Σωκράτη και τον Σόλωνα στηριζόμενος σε μία ιστορία που αναφέρεται στον Διογένη Λαέρτιο, 1.2.3 (το κείμενο

του οποίου δεν παραθέτει) και σύμφωνα με την οποία ο Σόλων, όταν ο Πεισίστρατος προχώρησε στη δημιουργία προσωπικής στρατιωτικής φρουράς, εμφανίστηκε δημόσια με πλήρη στρατιωτική περιβολή για να δηλώσει ότι εάν ο τύραννος θεωρούσε εχθρούς του τους Αθηναίους ήταν δίκαιο να είναι και οι Αθηναίοι έτοιμοι να αντεπιτεθούν.

[22] Οι επιπτώσεις αυτής της ταύτισης πρέπει να ήταν πολύ πιο έντονες στη διάρκεια των ίδιων των διαλέξεων, αφού ο Foucault στον προφορικό λόγο θα στρεφόταν από την παράθεση αποσπασμάτων στην παράφρασή τους χωρίς να το δηλώνει.

[23] Για παράδειγμα, στην απόφαση του Λυσιμάχου και του Μελεσία να απευθυνθούν στον Νικία και τον Λάχη στην αρχή (*Λάχ.* 178a-180a5), στην προθυμία του Νικία και του Λάχη να υπομείνουν τις ερωτήσεις του Σωκράτη, παρ' όλο που ο Νικίας, τουλάχιστον, γνωρίζει πόσο σοβαρή προσπάθεια απαιτεί κάτι τέτοιο (187e-188c) και στην απόφαση των μελών της συντροφιάς να συνεχίσουν τη μόρφωσή τους αφού συνειδητοποίησαν ότι αγνοούν τη φύση του θάρρους και της *άρετῆς* γενικά (200e-201c). Βλ. Foucault, II.15-19. Ο Foucault αναλύει, επίσης, τον *Λάχη* στο *Discourse and Truth*, σσ. 57-69.

[24] «Όταν κανείς αντιμετωπίζει τους σπουδαίους ανθρώπους μόνο μέσα από την άθλια προοπτική της οποιασδήποτε χρησιμότητάς τους για το σύνολο, τότε πραγματικά δεν τους έχει καταλάβει. Το ότι δεν μπορεί να τους χρησιμοποιήσει καθόλου μπορεί από μόνο του να είναι μία μεγαλειώδης πράξη» (*G* 6:152).

[25] Πολλές απόψεις του Foucault σχετικά με τον Σωκράτη στηρίζονται στον Ξενοφώντα, όπως είναι εμφανές στο *The Use of Pleasure*, τόμ. 2, από το *History of Sexuality*, Robert Hurley (μτφ.) (New York: Random House, 1985), ειδικ. κεφ. 1 και μέρος 5 [*Histoire de la sexualité*, 2. *L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984 (*Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. 2, *Η χρήση των απολαύσεων*, Γιώργος Κωνσταντινίδης (μτφ.), Αθήνα: Ράππα, 1989)].

[26] Michel Foucault, «Interview: Sex, Power, and the Politics of Identity», στο *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Silvère Lotringer (New York: Semiotext(e), 1989), σ. 27.

[27] Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Richard Howard (μτφ.) (New York: Random House, 1965), σ. 241.

[28] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Alan Sheridan (μτφ.) (New York: Random House, 1977), σ. 30.

[29] Αφετηρία της κριτικής στον Foucault, κακόπιστης και μεροληπτικής, ωστόσο, αποτελεί το έργο του J. G. Merquior, *Foucault* (Berkeley: University of California Press, 1985). Υποδειγματική κριτική συζήτηση ενός πολύ συγκεκριμένου θέματος (της ερμηνείας του Foucault για την έννοια της τέχνης του βίου στους Στωικούς) παρουσιάζει ο Pierre Hadot στο άρθρο του «Reflections on the Notion of "The Cultivation of the Self"», στο Timothy J. Armstrong (μτφ.), *Michel Foucault, Philosopher* (New York: Routledge, 1992), σσ. 225-31 (ανατ. στο Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, σσ. 206-13).

[30] Βλ. Michel Foucault, «Truth and Power», στο *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Colin Gordon (επιμ.) (New York: Random House, 1980), σ. 123.

[31] Η γνωστότερη διατύπωση της θέσης του Sartre περιλαμβάνεται στη διάλεξή του «Existentialism Is a Humanism», στο Walter Kaufmann (επιμ.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (New York: World, 1956).

[32] Michel Foucault, όπως παρατίθεται στο Didier Eribon, *Michel Foucault*, Betsy Wing (μτφ.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), σ. 280.

[33] Sartre, «Existentialism Is a Humanism», σ. 295.

[34] Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Random House, 1973), σ. 387 [Michel Foucault, *Le Mots et les Choses*, Paris: Gallimard, 1966 (Μισέλ Φουκώ, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, Κ. Παπαγιώργης (μτφ.), 2η έκδ., Αθήνα: Γνώση, 1993, σ. 528)].

[35] Michel Foucault, «What Is an Author?», στο Josué V. Harari (επιμ.), *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Principles* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), σ. 159. Μία παρόμοια άποψη, χωρίς τη θεωρητική και ιστορική τεκμηρίωση του Foucault, παρουσιάζεται στο Roland Barthes, «The Death of the Author», στο *Image-Music-Text*, Stephen Heath (μτφ.) (New York: Hill and Wang, 1997), σσ. 142-48 [Roland Barthes, *Εικόνα-Μουσική-Κείμενο*, Γιώργος Σπανός (μτφ.) (Αθήνα: Πλέθρον, 1997. Πρώτη έκδοση 1988)]. Πραγματεύομαι λεπτομερώς την άποψη του Foucault στο δοκίμιό μου «Writer, Text, Work, Author», στο Anthony J. Cascardi (επιμ.), *Literature and the Question of Philosophy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), σσ. 267-91. Υποστηρίζω ότι το γεγονός πως ο Foucault καταδεικνύει ότι η ιδέα πως τα κείμενα έχουν «δημιουργούς», με όλες τις υποδηλώσεις της, είναι δηλαδή ιστορικό γεγονός και όχι φυσικό δεδομένο δεν συνεπάγεται ότι η ιδιότητα της συγγραφικής δημιουργίας χρησιμοποιείται μόνο με τον καταπιεστικό τρόπο που σκιαγραφεί στο δοκίμιό του.

[36] Foucault, «What Is an Author?», σ. 159.

[37] Michel Foucault, «Prison Talk», στο *Power/Knowledge*, σ. 52.

[38] Foucault, *Discipline and Punish*, σ. 27.

[39] Nietzsche, *GM*, II.3· 5:297.

[40] Μία καλή παρουσίαση των διαφόρων σταδίων ανάπτυξης της σκέψης του Foucault και της μεταξύ τους σύνδεσης κάνει ο Arnold I. Davidson στο δοκίμιό του «Archaelogy, Genealogy, Ethics», στο David Couzens Hoy (επιμ.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1986), σσ. 221-34.

[41] Η μέθοδος του Foucault σε αυτά τα πρώτα έργα του ήταν εξαντλητικά περιγραφική αποφεύγοντας οποιαδήποτε νύξη για εναλλακτικές προτάσεις. Ωστόσο, η άποψή του δημιούργησε ένα σοβαρό πρόβλημα γι' αυτήν την ίδια. Εφ' όσον η ιστορία συνιστά ανθρωπιστική επιστήμη, πώς μπορεί να θεωρεί ότι η δική του θέση απέναντι στις ανθρωπιστικές επιστήμες ήταν ορθή; Εάν η ανάλυσή του ήταν ορθή, τότε οι επιστήμες του ανθρώπου ίσως να ήταν τελικά σε θέση να προσεγγίσουν την αλήθεια· και εάν ήταν εσφαλμένη, γιατί να μπούμε στον κόπο να πιστέψουμε αυτά που γράφει;

Το πρόβλημα αυτό, που γενικά θεωρείται σύμπτωμα του «μηδενισμού» του Foucault, είναι παρόμοιο με τις δυσκολίες που παρουσιάζει ο προοπτικισμός του Nietzsche και τις οποίες συζητήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Μπορεί να λυθεί εάν θεωρήσουμε ότι ο Foucault τοποθέτησε τον εαυτό του μέσα στο πεδίο που

ερευνούσε. Το ζήτημα δεν είναι εάν υπάρχει ένα γενικό κριτήριο διαχωρισμού του αληθούς από το ψευδές σε όλες τις περιπτώσεις, αλλά εάν μία συγκεκριμένη θεωρία ή ερμηνεία είναι καλύτερη ή όχι από τις αντίστοιχες εναλλακτικές. Αυτό, φυσικά, μοιάζει με λήψη των ζητουμένων. Διότι, μπορεί να ρωτήσει κανείς, ποια είναι τα κριτήρια με τα οποία μπορούμε να αποφασίσουμε εάν μία ερμηνεία είναι καλύτερη από κάποια άλλη; Και πάλι η απάντηση είναι ότι δεν υπάρχουν τέτοια γενικά κριτήρια. Τα κριτήρια αξιολόγησης δεν τίθενται στο απυρόβλητο, παρ' όλο που είναι λιγότερο πιθανόν να υπάρξουν διαφωνίες όσον αφορά γενικές αρχές και περισσότερο πιθανόν όσον αφορά συγκεκριμένους ισχυρισμούς περί αλήθειας ή ψεύδους. Ο Foucault πρόσφερε τις απόψεις του για αξιολόγηση και κριτική. Είναι αλήθεια ότι το ύφος του μερικές φορές έφτανε σε τέτοιες αποχρώσεις υψηλής δεξιοτεχνίας, ώστε ήταν δύσκολο να πιστέψει κανείς ότι η κριτική θα του ήταν ευπρόσδεκτη. Ωστόσο, δεν υπήρχε τίποτα στα κείμενά του που να την αποκλείει, είναι δε λίγοι οι συγγραφείς που θα ήταν τόσο πρόθυμοι να συζητήσουν τις απόψεις τους και να ξανασκεφτούν τις θέσεις τους όσο εκείνος: «Όσο για κείνους που πιστεύουν ότι κάθε σκληρή προσπάθεια, όπως το ν' αρχίζεις και να ξαναρχίζεις, το να δοκιμάζεις, ν' ακολουθείς λαθεμένο δρόμο και να τα ξαναπιάνεις όλα απ' την αρχή, και παρ' όλα αυτά να εξακολουθείς να διστάζεις σε κάθε σου βήμα – για κείνους που, με λίγα λόγια, το να εργάζεσαι με επιφυλάξεις και άγχος ισοδυναμεί με παραίτηση, ε! λοιπόν, ολοφάνερο είναι πως δεν είμαστε από τον ίδιο πλανήτη» (*The Use of Pleasure*, σ. 7) [*Η χρήση των απολαύσεων*, σσ. 15-16].

[42] Βλ., παραδείγματος χάριν, Foucault, *Discipline and Punish*, σ. 74: η «ανάγκη για τιμωρία χωρίς βασανισμούς πρωτοδιατυπώθηκε σαν μια κραυγή βγαλμένη από τα σπλάχνα ή από μία οργισμένη φύση. Ακόμη και στους χειρότερους εγκληματίες υπάρχει τουλάχιστον ένα πράγμα που θα πρέπει κανείς να σεβαστεί κατά την τιμωρία: η "ανθρώπινη φύση" τους. Ήρθε η ώρα, το δέκατο ένατο αιώνα, που αυτός ο "άνθρωπος" που ανακαλύφθηκε μέσα στον εγκληματία θα γινόταν ο στόχος ποινικής μεσολάβησης, το αντικείμενο που αξίωνε να διορθωθεί και να μετασχηματιστεί, το πεδίο μιας ολόκληρης σειράς "εγκληματολογικών" επιστημών και παράξενων "σωφρονιστικών" πρακτικών».

[43] Maurice Blanchot, *Foucault as I Imagine Him*, στο *Foucault/Blanchot*, Jeffrey Mehlman and Brian Massumi (μτφ.) (New York: Zone Books, 1987), σ. 74. Η *Αρχαιολογία της γνώσης* του Foucault είναι μία διεξοδική προσπάθεια διατύπωσης των μεθοδολογικών αρχών που διέπουν το έργο του μέχρι και τις *Λέξεις και τα πράγματα*.

[44] Michel Serres, «Géométrie de la folie», στο *Hermès ou la communication*, σ. 176, όπως παρατίθεται στο Eribon, *Michel Foucault*, σ. 117. Το *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Plon, 1961) είναι το πρωτότυπο από το οποίο προκύπτει η κατά πολύ συντομευμένη αγγλική έκδοση με τίτλο *Madness and Civilization*.

[45] Αυτό είναι εμφανές, λόγου χάριν, στο μανιφέστο που εξέδωσε ο Foucault για την Ομάδα Πληροφόρησης για τις Φυλακές (στα γαλλικά GIP), η οποία στόχο είχε να αποκαλύψει τις συνθήκες υπό τις οποίες ήταν αναγκασμένοι να ζουν οι τρόφιμοι των γαλλικών φυλακών: «Το GIP δεν σκοπεύει να μιλήσει εξ ονόματος των φυλα-

κισμένων στις διάφορες φυλακές· σκοπεύει, αντίθετα, να τους παράσχει τη δυνατότητα να μιλήσουν οι ίδιοι και να πουν τι συμβαίνει στις φυλακές. Το GIP δεν έχει ρεφορμιστικούς στόχους· δεν ονειρευόμαστε την ιδανική φυλακή ... Οι έρευνές [μας] δεν προτίθενται να βελτιώσουν, να ελαφρύνουν ή να κάνουν πιο ανεκτό ένα καταπιεστικό σύστημα. Σκοπό έχουν να το χτυπήσουν εκεί όπου ονομάζεται κάπως αλλιώς – δικαιοσύνη, τεχνική, γνώση, αντικειμενικότητα» (παρατίθεται στο Eribon, *Michel Foucault*, σ. 227).

[46] Michel Foucault, *The History of Sexuality*, τόμ. 1, *An Introduction*, Robert Hurley (μτφ.) (New York: Random House, 1978), σσ. 8-9 [*Histoire de la sexualité*, I. *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1978 (*Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. 1, *Η δίψα της γνώσης*, Γκλόρυ Ροζάκη (μτφ.), Αθήνα: Ράππα, 1982, σ. 18)].

[47] Ο Foucault και πάλι αποδεικνύεται μάστορας στην αντιστροφή καθιερωμένων εικόνων: «Το "ελάττωμα" του παιδιού δεν είναι τόσο ένας εχθρός όσο ένα στήριγμα· ας το χαρακτηρίζουν σαν το κακό που πρέπει να εξαλειφθεί· η μοιραία αποτυχία, η υπέρμετρη εμμονή σ' ένα έργο αρκετά μάταιο, γεννούν την υποψία ότι του ζητούν μάλλον να επιμείνει, να πολλαπλασιάζεται στα σύνορα του ορατού και του αόρατου, παρά να εξαφανιστεί για πάντα» (στο ίδιο, σ. 42) [στο ίδιο, σσ. 57-58].

[48] Michel Foucault, «What Is Enlightenment?», στο *The Foucault Reader*, Paul Rabinow (επιμ.) (New York: Random House, 1984), σ. 45.

[49] Στο ίδιο, σ. 46.

[50] Blanchot, *Foucault as I Imagine Him*, σ. 76.

[51] Michel Foucault, «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», στο *Foucault Reader*, Rabinow (επιμ.), σ. 350. Βλ. επίσης, του ιδίου, «The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom» και «An Aesthetics of Existence», στο *Foucault Live*, σσ. 432-49, 450-54.

[52] Η εξέλιξη της στάσης του Foucault απέναντι στο ζήτημα αυτό τεκμηριώνεται με επιτυχία στη βιογραφία του James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon and Schuster, 1993). Οφείλω πάρα πολλά στο βιβλίο του Miller και στον ίδιο τον Miller από τον οποίο εμπνεύστηκα πολλές από τις απόψεις μου για τον Foucault. Αναφέρομαι διεξοδικά στο βιβλίο αυτό, το οποίο δεν έτυχε της υποδοχής που θα του άξιζε, στο «Subject and Abject: The Examined Life of Michel Foucault», *New Republic*, 15 Φεβρουαρίου 1993, σσ. 27-36· μέρος του υλικού του άρθρου μου παρουσιάζεται και στο παρόν βιβλίο.

[53] Ο Foucault θίγει τα ζητήματα αυτά στα έργα του *The Use of Pleasure* και *The Care of the Self*, τόμ. 3 από το *History of Sexuality*, Robert Hurley (μτφ.) (New York: Random House, 1986).

[54] Αυτό είναι φανερό σε ένα από τα ζητήματα που πραγματεύεται στο *The Use of Pleasure* (σ. 89). Ο Foucault υποστηρίζει ότι στην κλασική Ελλάδα, ιδιαίτερα δε στον Πλάτωνα, το να γνωρίζεις αντικειμενικά τις απολαύσεις σου και να είσαι σε θέση να τις μετριάσεις δεν ήταν μία διαδικασία ανακάλυψης, «δεν αποκτά ποτέ τη μορφή μιας αποκρυπτογράφησης του εαυτού μας από τον εαυτό μας, ούτε με τη μορφή μιας ερμηνευτικής της επιθυμίας ... δεν αποτελεί μία επιστημολογική προϋπόθεση που θα επέτρεπε στο άτομο να αναγνωρίσει την ιδιαιτερότητά του ως επιθυμούντος υποκειμένου και να μπορέσει να εξαγνιστεί από την έτσι αποκαλυπτό-

μενη επιθυμία». Αντιθέτως, η προσπάθεια αυτή «δίνει πρόσβαση σε μία αισθητική της ύπαρξης. Και μ' αυτό εννοούμε έναν τρόπο ζωής, του οποίου η ηθική αξία δεν οφείλεται ούτε στη συμμόρφωσή του προς έναν κώδικα συμπεριφοράς, ούτε σε μια διαδικασία κάθαρσης, αλλά σε ορισμένες μορφές ή μάλλον σε ορισμένες ρητές και γενικές αρχές στα πλαίσια της χρήσης των απολαύσεων, της κατανομής τους, των παρατηρούμενων ορίων τους, της ιεραρχίας τους που γίνεται σεβαστή» [*Η χρήση των απολαύσεων*, σσ. 103-4]. Η ανάγνωση των αρχαίων πηγών από τον Foucault δεν είναι πάντοτε σαφής και οι απόψεις του συχνά καταρρίφθηκαν από καθαρά ερμηνευτική άποψη. Ο συνδυασμός της διαφωνίας στο ερμηνευτικό επίπεδο με τη φιλοσοφική κατανόηση παρουσιάζεται υποδειγματικά, όπως έχω ήδη αναφέρει, στο δοκίμιο του Pierre Hadot «Reflections on the Notion of "The Cultivation of the Self"». Βλ. επίσης, Arnold I. Davidson, «Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought», στο Gary Gutting (επιμ.), *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), σσ. 115-40, ειδικ. σ. 116.

[55] Foucault, «On the Genealogy of Ethics», σ. 341.

[56] Ο Pierre Hadot μελέτησε πολλές από αυτές τις ασκήσεις —ειδικότερα εκείνες που ονομάζει «πνευματικές»— στα έργα του *Philosophy as a Way of Life* και *Qu'est-que la philosophie antique?*. Ο Foucault εκφράζει συχνά την οφειλή του στο έργο του Hadot.

[57] Εδώ μας έρχεται αμέσως στο νου η αντίθεση του Nietzsche ανάμεσα στο φιλοσοφικό και τον ιερατικό ασκητισμό στο τρίτο δοκίμιο από το έργο του *Η γενεαλογία της ηθικής*. Το ίδιο και το απόσπασμά του (*G* 6:83) όπου αναφέρει ότι «η εκκλησία πολεμάει το πάθος χρησιμοποιώντας την τεχνική της εκρίζωσης από κάθε άποψη: η πρακτική της, η "θεραπεία" της είναι *ευνουχισμός*. Ποτέ δεν ρωτάει: "Πώς μπορεί κανείς να καταστήσει πνευματική, να ωραιοποιήσει, ακόμη και να 'θεοποιήσει' μία έντονη επιθυμία του;". [Αυτή την ερώτηση θα μπορούσε κάλλιστα να έχει θέσει ο Πλάτων στο *Συμπόσιον* και στον *Φαΐδρο*.] Σε κάθε εποχή έχει τονίσει ότι η πειθαρχία βασίζεται στην εκρίζωση (της φιληδονίας, της υπερηφάνειας, της λαχτάρας για εξουσία, της φιλαργυρίας, της μνησικακίας)». Περιττό να πω ότι ο ισχυρισμός του Nietzsche αλλά και ο δικός μου είναι υπερβολικά απόλυτος και απλός. Μία βαθιά ερωτική φλέβα πάλλεται σε μία τουλάχιστον παράδοση της χριστιανικής τέχνης, που περιλαμβάνει ποιητές που είναι Χριστιανοί, όπως ο Milton, και Χριστιανούς που είναι ποιητές, όπως ο Άγιος Ιωάννης του Σταυρού. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον P. Adams Sitney, που μου πρότεινε να προχωρήσω σε αυτήν τη διευκρίνιση.

[58] Ο Foucault ασχολήθηκε με τη διερεύνηση τεσσάρων πλευρών της «ηθικής» που προαναφέραμε. Πρώτον, με το ζήτημα της «ηθικής ουσίας», δηλαδή, εκείνες τις πλευρές του εαυτού μας που σχετίζονται με τον ηθικό στοχασμό — τις πλευρές του ατόμου που το ορίζουν ως ηθική οντότητα. Παραδείγματος χάριν, η σεξουαλικότητα ενός ανθρώπου μπορεί να αποτελεί μέρος της ηθικής ουσίας του, ενώ να μην ισχύει το ίδιο για την αθλητική του ικανότητα (αν και τέτοιου είδους κατηγοριοποιήσεις μεταβάλλονται συχνά με την πάροδο του χρόνου: η αθλητική δραστηριότητα, «για την υγεία μας», σήμερα έχει φτάσει να συνιστά σχεδόν ηθική κατηγορία). Δεύτερον, με «τον τρόπο καθυπόταξης», δηλαδή, τους τρόπους με τους

οποίους οι άνθρωποι αναγνωρίζουν τις ηθικές υποχρεώσεις τους απέναντι στον εαυτό τους (*The Use of Pleasure*, σ. 26) [*Η χρήση των απολαύσεων*, σ. 36] και τους άλλους: ο Foucault δεν προχωρεί σε κάθετη και εύκολη διάκριση μεταξύ των δύο (σ. 28) [38]. Οι άνθρωποι αποδέχονται τις ηθικές υποχρεώσεις επειδή πιστεύουν ότι είναι καθαγιασμένες από το θεϊκό νόμο ή λόγω της πίστης τους σε κάποια συγκεκριμένη ομάδα που αποδέχεται αυτές τις υποχρεώσεις ή επειδή θεωρούν ότι τέτοιου είδους πρακτικές δηλώνουν «ακτινοβολία, ομορφιά, ευγένεια ή τελειότητα» (σ. 27) [36]. Τρίτον, με την «επεξεργασία της ηθικής άσκησης», τους διάφορους τρόπους στους οποίους καταφεύγει κανείς προκειμένου να συμμορφωθεί σε έναν ορισμένο κανόνα και να μετατρέψει τον εαυτό του στο σωστό ηθικό υποκείμενο («ηθική ουσία»). Εδώ παίζουν πολύ σημαντικό ρόλο οι διάφορες πνευματικές ασκήσεις στις οποίες ήδη αναφερθήκαμε (σ. 27) [36]. Τέταρτον, με την «τελεολογία» του ηθικού υποκειμένου, δηλαδή το είδος του ανθρώπου που θέλει κανείς να γίνει μέσω μιας συγκεκριμένης ηθικής συμπεριφοράς: «Μια ηθική πράξη» γράφει ο Foucault, «τείνει στην ίδια της την ολοκλήρωση· αλλά κι εκτός απ' αυτό, στοχεύει, μέσα από την ολοκλήρωση αυτή, στη σύσταση μιας ηθικής διαγωγής που οδηγεί το άτομο, όχι απλώς σε πράξεις πάντοτε σύμφωνες με ορισμένες αξίες και ορισμένους κανόνες, αλλά και σ' έναν τρόπο ύπαρξης χαρακτηριστικό του ηθικού υποκειμένου» (σ. 28) [37]. Περιττό βεβαίως να πούμε ότι τόσο η τελεολογία του ηθικού υποκειμένου όσο και οι τρόποι με τους οποίους οι ηθικές πράξεις συμβάλλουν σ' αυτήν υπόκεινται στην ιστορική εξέλιξη. Σκοπός της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* είναι να τεκμηριώσει πολλές από αυτές τις διαφορετικές αντιλήψεις και μεθόδους κατασκευής ηθικών υποκειμένων ανά τους αιώνες. Στο δοκίμιο «On the Genealogy of Ethics» ο Foucault παρουσιάζει τις ιδέες αυτές εν συντομία. Ο Arnold I. Davidson πραγματεύεται αυτά τα ζητήματα διεξοδικά στο άρθρο του «Archaeology, Genealogy, Ethics», σσ. 227-30 και στο «Ethics as Ascetics» κάνει μία πιο γενική ανάγνωση του ηθικού προγράμματος του Foucault.

59 Σύμφωνα με τον Foucault, ένας από τους λόγους για τους οποίους επιτρέπεται στον Σωκράτη να εξετάσει τον Νικία και τον Λάχη, που είναι κοινωνικά ανώτεροί του, στον *Λάχη*, είναι ακριβώς το γεγονός ότι οι απόψεις του για το θάρρος εναρμονίζονται με τις θαρραλέες του πράξεις, τόσο στον πόλεμο όσο και στην ειρήνη (II.58).

60 Το έργο του Miller *Passion of Michel Foucault* δέχτηκε πολλές επικρίσεις, επειδή η προσέγγισή του, έτσι όπως επικεντρώνεται στις προσωπικές πλευρές της ζωής του Foucault, δεν μένει πιστή στην άποψη του ίδιου του Foucault ότι οι συγγραφείς δεν είναι τα αντικείμενα της κριτικής, καθώς και επειδή αναμειγνύει το δημόσιο και το ιδιωτικό χωρίς να δικαιολογεί τις επιλογές του. Στο άρθρο μου «Subject and Abject» υπερασπίζομαι τον Miller απέναντι στις κατηγορίες αυτές. Ο Didier Eribon, με το έργο του *Michel Foucault et ses contemporains* ξεκινάει μία μεγάλη επίθεση κατά του βιβλίου του Miller (και μία μικρότερη κατά της δικής μου επισκόπησης) υποστηρίζοντας και πάλι (όπως είχε κάνει στη διάρκεια ενός συνεδρίου στο Μπέρκλεϋ, το Μάιο του 1993) ότι ο Miller συρρικνώνει τις ιδέες του Foucault στα γεγονότα της ζωής του (για το οποίο βλ. σημ. 62 παρακάτω) και επιμένοντας ότι ο Miller έχει κάνει πολλά πραγματολογικά λάθη. Ωστόσο, τα παραδείγματα που αναφέρει σε σχέση με τα λάθη αυτά (λόγου χάριν ότι ο Dumézil εξελέγη στο Collège

de France το 1949 και όχι το 1968 [σ. 37]) τις περισσότερες φορές δεν σχετίζονται με την ερμηνεία της σκέψης του Foucault. Γενικά, το βιβλίο του Eribon, όπως και η προηγούμενη βιογραφία του, προσφέρει πολλά πραγματολογικά στοιχεία χωρίς να τα εντάσσει σε μία εύλογη ερμηνεία. Ο Eribon, αν και εξαίρετος παρατηρητής, δεν είναι ακριβώς φιλόσοφος.

[61] Βλ. Foucault: «Interview: Sex, Power, and the Politics of Identity», σσ. 384-88.

[62] Για να εξουδετερώσω την κατηγορία ότι μια τέτοια προσέγγιση συγχέει το δημόσιο και το ιδιωτικό, θα θέσω σε αμφισβήτηση την ίδια τη διάκριση μεταξύ «ιδιωτικών συμβάντων» και «δημόσιων ιδεών». Άραγε η φτώχια του Σωκράτη, για παράδειγμα, η φοβερή ικανότητά του να πίνει χωρίς να μεθάει, η απροθυμία του να αφήσει την πόλη για να πάει στην εξοχή, το γεγονός ότι βάδιζε ξυπόλυτος, η έλξη που του ασκούσαν τα αγόρια — είναι άραγε όλα αυτά γεγονότα της ιδιωτικής του ζωής ή αναπόσπαστο τμήμα της φιλοσοφικής φυσιογνωμίας του ανθρώπου με τον οποίο έχουμε να κάνουμε; Η απάντηση είναι ότι αυτό εξαρτάται από το κατά πόσον μπορούμε να δώσουμε μία ερμηνεία για τον Σωκράτη που να λαμβάνει αυτά τα στοιχεία υπ' όψιν. Η διάκριση ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο, τουλάχιστον στην περίπτωση των φιλοσόφων για τους οποίους συζητάμε, σχετίζεται πάντοτε με την ερμηνεία της σκέψης τους. Ιδιωτικό είναι αυτό το οποίο δεν μπορεί να ενσωματωθεί σε μία τέτοια ερμηνεία και όχι εκείνο που η ηθική μας στάση ή η σεξουαλική μας συμπεριφορά μας παρακινεί να το κατατάξουμε στα ζητήματα τα οποία δεν πρέπει να συζητιούνται μπροστά σε τρίτους (για λόγους ευπρέπειας).

Δεν πρέπει να παρασυρθούμε και να θεωρήσουμε ότι τα βιογραφικά γεγονότα υπόκεινται στους νόμους της αιτιότητας και άρα δεν σχετίζονται με την επιλογή, ενώ οι ιδέες είναι προϊόντα επιλογής και άρα δεν υπόκεινται στην αιτιότητα. Αυτό θα μας οδηγούσε στη σκέψη ότι τα γεγονότα της ζωής μας, μας δίνονται ανεξάρτητα και ότι ο μόνος τρόπος να τα αντιμετωπίσουμε είναι να παραγάγουμε ιδέες που τα δικαιολογούν στα μάτια μας και ίσως και στα μάτια του ακροατηρίου μας, και άρα να σκεφτούμε ότι τα «γεγονότα» είναι αυτό για το οποίο μιλάνε οι ιδέες. Αλλά οι ιδέες αποτελούν μέρος της ζωής και των «γεγονότων» που την απαρτίζουν όσο και οτιδήποτε άλλο. Κανένα είδος γεγονότων δεν έχει προτεραιότητα έναντι του άλλου, και τα δύο μπορούμε να τα εκμεταλλευτούμε, να τα αλλάξουμε και να τα φροντίσουμε έτσι ώστε να γίνουν συστατικά στοιχεία ενός συνεκτικού συνόλου.

[63] Πλάτων, *Απολ.* 36c1-d2. Ο Αλκιβιάδης λέει ότι ο Σωκράτης του επεσήμανε το ίδιο στο *Συμπ.* 216a4-6. Αυτή είναι και η κεντρική ιδέα του *Αλκιβιάδου Ι*, αντικείμενο των διαλέξεων του Foucault στο University of California, στο Μπέρκλεϋ την άνοιξη του 1983. Στη δεύτερη διάλεξή του για τον Σωκράτη, ο Foucault κάνει μία ενδιαφέρουσα διάκριση ανάμεσα στον *Αλκιβιάδη* και τον *Λάχη* (ΙΙ.19-24). Υποστηρίζει ότι ο πρώτος ταυτίζει τη φιλοσοφία, νοούμενη ως *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, με το ενδιαφέρον για την ψυχή, ενώ ο δεύτερος την ταυτίζει γενικότερα με το ενδιαφέρον για τη ζωή συνολικά (*βίος*)· έτσι αυτό το δεύτερο είναι το βασικό κείμενο που μιλάει για την αντίληψη της φιλοσοφίας ως τέχνης του βίου. Δεν είμαι εντελώς βέβαιος για την κειμενική θεμελίωση της άποψης του Foucault, ωστόσο είναι σαφές ότι τα ενδιαφέροντα του *Αλκιβιάδου* περιστρέφονται πολύ περισσότερο γύρω από

τον άλλο κόσμο από ό,τι εκείνα του *Λάχη*. Αν και οι μελετητές δεν έχουν καταλήξει σε συμφωνία ως προς το κατά πόσον ο *Αλκιβιάδης Ι* είναι όντως έργο του Πλάτωνα ή όχι, το ζήτημα δεν σχετίζεται άμεσα με το θέμα μας. Εμάς μας ενδιαφέρει η θέση του έργου μέσα στο πλαίσιο μιας ευρείας φιλοσοφικής παράδοσης, η οποία γενικά θεωρούσε ότι το έργο είναι του Πλάτωνα.

64 Πρβλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 7.13, 1132a.

65 Ο Hadot στο βιβλίο του *Qu'est-que la philosophie antique?*, σσ. 66-69 υποστηρίζει ότι η *έπιμέλεια έαυτοῦ* δεν αντιτίθεται στη φροντίδα για την πόλη. Στηρίζει δε το συμπέρασμά του στο γεγονός ότι ο Σωκράτης, όπως παρουσιάζεται από τον Αλκιβιάδη στο *Συμπόσιον* και από τον Ξενοφώντα συμμετέχει πλήρως στα ζητήματα της πόλης. Αυτό μπορεί να ισχύει ως προς τον Ξενοφώντα. Αλλά ο πλατωνικός Σωκράτης συμμετέχει στη ζωή της πόλης στο βαθμό που είναι «ένας σχεδόν συνηθισμένος, καθημερινός άνδρας, με γυναίκα και παιδιά, που παίρνει μέρος στις συζητήσεις με όλους, στους δρόμους, στα καταστήματα, στο γυμναστήριο, ένας *bon vivant* που μπορεί να πίνει περισσότερο από όλους τους άλλους χωρίς να μεθάει, ένας στρατιώτης με θάρρος και αντοχή» (σ. 67). Ωστόσο, εάν συμπεραίναμε από αυτό ότι ο Σωκράτης συμμετείχε στην πολιτική ζωή θα ήταν σαν να χρησιμοποιούσαμε τους όρους αμφίσημα. Γιατί, παρ' όλο που είναι αλήθεια ότι η *έπιμέλεια έαυτοῦ* δεν αντιτίθεται στη ζωή *μέσα* στην πόλη (αυτό είναι, σε τελευταία ανάλυση, ένα από τα βασικά επιχειρήματα που προβάλλουν οι προσωποποιημένοι Νόμοι κατά τη συζήτησή τους με τον Σωκράτη στον *Κρτ.* 50c4-54d1· πρβλ. *Φδρ.* 230d2-5), αντιτίθεται στην ενασχόλησή μας με τα *ζητήματα* της πόλης, με την πολιτική (με την οποία, λέει ο ίδιος ο Σωκράτης στην *Απολογία* ότι θα έπρεπε να ασχοληθούμε μόνο αφού έχουμε ασχοληθεί με τον εαυτό μας).

Μία ενδιαφέρουσα ανάλυση για τη σχέση μεταξύ της σωκρατικής φιλοσοφίας και της ζωής στην πόλη παρουσιάζει η Hannah Arendt στο «Philosophy and Politics», *Social Research* 57 (1990): 73-103, υποστηρίζοντας ότι υπάρχουν τρόποι που καθιστούν συμβατή τη συνύπαρξή τους. Η αντίρρησή μου στην άποψη της Arendt είναι ότι καταλήγει στο συμπέρασμά της στηριζόμενη σε μία μάλλον γενική ερμηνεία του τι συνιστά πολιτικό λόγο και πολιτικό βίο: περιγράφει και τα δύο ως «διάλογο μεταξύ φίλων» για τον οποίο, εάν το δούμε έτσι το ζήτημα, η διαλεκτική του Σωκράτη μπορεί πράγματι να είναι πολύ σημαντική (σ. 82). Ωστόσο, εξακολουθώ να διατηρώ τις αμφιβολίες μου ως προς το ότι η γενική αφοσίωση στη διαλεκτική είναι συμβατή με τον πολιτικό βίο εάν σε αυτόν εντάσσονται, όπως και θα έπρεπε, οι πρακτικές δραστηριότητες που διασφαλίζουν την ομαλή και δίκαιη ζωή της πόλης.

66 Η μόνη σχολή που αρνήθηκε να δει στο πρόσωπο του Σωκράτη το δημιουργό της ήταν εκείνη του Επικούρου. Ωστόσο, το επικούρειο ιδανικό για μία «ατάραχη ζωή» και η έμφαση που δίνει στην αυτάρκεια έχει επηρεαστεί από το παράδειγμα του Σωκράτη. Βλ., ειδικότερα, A. A. Long, «Hellenistic Ethics and Philosophical Power», στο Peter Green (επιμ.), *Hellenistic Culture and Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), σσ. 138-56, ειδικ. σσ. 141-51 (αλλά και τα σχόλια του Paul Woodruff στον ίδιο τόμο, σσ. 157-62), και του ιδίου, «History of Western Ethics», στο *Encyclopaedia of Ethics*, Lawrence Becker (επιμ.) (New York: Garland, 1992), σσ. 468-69.

[67] Σχετικά με την αντίληψη ότι η φιλοσοφία ως τρόπος ζωής συνδυάζει το ζῆν με το λόγο και άρα δεν αποτελεί ένα καθαρά «πρακτικό» εγχείρημα, βλ. Hadot, *Qu'est-que la philosophie antique?*, σσ. 19, 21, 48, 77-81, 109-22.

[68] Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, τόμ. 16 (München: Musarison, 1926), σ. 6.

[69] Μία παρόμοια ανάγνωση του *Αντίχριστου*, η οποία αποδίδει στον Nietzsche την άποψη ότι ο Χριστός μάς άφησε έναν τοίχο πάνω στον οποίο οι Χριστιανοί μπόρεσαν να γράψουν τις δικές τους απόψεις, υπάρχει στο Gary Shapiro, «Nietzsche's Graffito: A Reading of the *Antichrist*», *Boundary* 2, τόμ. 9 και 10 (1981): 119-40.

[70] Montaigne, «Περί της φυσιογνωμίας», σσ. 1037-38· III.315.

[71] Διογένης Λαέρτιος, *Βίος Αρχελάου*, 2.4.16.

[72] Διογένης Λαέρτιος, *Βίος Σωκράτους*, 2.5.18-19, 20-21.

[73] Montaigne, «Περί της εμπειρίας», σ. 1067· III.351.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΝΕΧΑ
ΜΑ *Η ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΒΙΟΥ – ΣΩΚΡΑ
ΤΙΚΟΙ ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ: ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΛΑ
ΤΩΝΑ ΣΤΟΝ ΦΟΥΚΩ* ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕ
ΤΗΘΗΚΕ ΚΑΙ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ
ΑΠΟ ΤΗ ΜΙΝΑ ΘΩΜΑΪΔΗ. ΤΗΝ ΤΥΠΟ
ΓΡΑΦΙΚΗ ΔΙΟΡΘΩΣΗ ΕΚΑΝΕ Η ΕΛΕ
ΝΗ ΑΜΠΛΙΑΝΙΤΗ. ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΑΠΟ
ΤΟΝ ΑΓΓΕΛΟ ΕΛΕΥΘΕΡΟ ΚΑΙ ΒΙ
ΒΛΙΟΔΕΤΗΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΟΥΣ Θ. ΗΛΙΟ
ΠΟΥΛΟ ΚΑΙ Π. ΡΟΔΟΠΟΥΛΟ ΣΕ ΧΙ
ΛΙΑ ΠΕΝΤΑΚΟΣΙΑ ΑΝΤΙΤΥΠΑ ΓΙΑ
ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΝΕ
ΦΕΛΗ, ΑΣΚΛΗΠΙΟΥ 6, ΑΘΗΝΑ 106 80,
ΤΗΛ. 3607744, 3639962, FAX 3623093

Αριθ. έκδ. 1034

Ν Ε Φ Ε Λ Η
ΘΕΩΡΙΑ · ΚΡΙΤΙΚΗ

ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΜΑΣ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΛΟΓΙΖΕΤΑΙ μάλλον ως θεωρητική επιστήμη παρά ως πρακτική ή τρόπος ζωής. Στην αρχαιότητα, ωστόσο, ο Σωκράτης εφοδίασε τους Έλληνες και τους Ρωμαίους φιλοσόφους με το πρότυπο του γνήσιου φιλοσοφικού βίου. Η ιδέα του φιλοσοφικώς ζην, και η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου, αν και παραμελημένη σήμερα από τους επαγγελματίες φιλοσόφους, έχει επιβιώσει στο έργο μεγάλων σύγχρονων στοχαστών όπως ο Μονταίνι, ο Νίτσε και ο Φουκώ. Και οι τρεις χρησιμοποίησαν τον φιλοσοφικό στοχασμό ως ένα μέσο αυτοκαθορισμού· και οι τρεις τον αξιοποίησαν για να διερευνήσουν με ποιον τρόπο αξίζει πραγματικά να βιώνεται η ζωή. Υπέρμαχοι της ατομικότητας, αφοσιωμένοι στην ιδέα της θεμελίωσης ενός αυθεντικού και ανεπανάληπτου βίου, οι φιλόσοφοι αυτοί έγραψαν σε ένα απολύτως προσωπικό, άμεσα αναγνωρίσιμο και μοναδικό ύφος – και αυτή ακριβώς η έμφασή τους στο ύφος ήταν ο λόγος που πολλοί ομόλογοί τους τους αμφισβήτησαν, αν δεν τους απέρριψαν.

Γιατί όμως, όλοι αυτοί οι φιλόσοφοι επιστρέφουν, όπως και οι αρχαίοι πρόδρομοί τους, στο σωκρατικό πρότυπο; Γιατί χρειάζονται κάποιο πρότυπο; Και γιατί ο Σωκράτης, όπως αναδεικνύεται από τους πλατωνικούς διαλόγους είναι τόσο κατάλληλος ως πρότυπο; Η απάντηση βρίσκεται στην ειρωνεία που χαρακτηρίζει τον Σωκράτη σε σχέση με τους άλλους χαρακτήρες των πλατωνικών διαλόγων και σε μια μάσκα που εμποδίζει να δει κανείς τι κρύβεται πίσω της – πίσω από την ειρωνεία μπορεί να κρύβονται τα πάντα ή τίποτα. Το πώς βίωσε τη ζωή του ο Σωκράτης, τι τον ενέπνευσε ή τον βοήθησε, ποτέ δεν εξιχνιάστηκε· ποτέ δεν προτάθηκε καμιά σχετική εικασία, πειστική ή όχι. Ο Σωκράτης παραμένει μια σιωπηλή, διφορούμενη μορφή, που επιβάλλει στους αναγνώστες, αρχίζοντας από τον ίδιο τον Πλάτωνα, να συνθέσουν τη δική τους, προσωπική εκδοχή για το πρόσωπό του. Ωστόσο, ο Σωκράτης δείχνει παραδειγματικά την οδό προς την παγίωση ενός ατομικού τρόπου ζωής, ενός τρόπου που δεν θα αναγκάσει τους οπαδούς του να επαναλάβουν τον βίο του δασκάλου τους, αλλά θα τους ωθήσει να αναζητήσουν τον δικό τους, εντελώς προσωπικό δρόμο προς το αυθεντικώς ζην.

ISBN 960-211-591-2
9789602115916